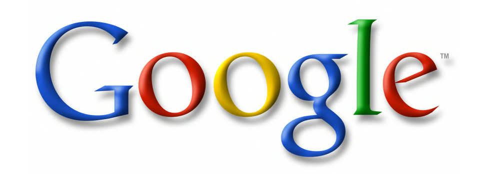
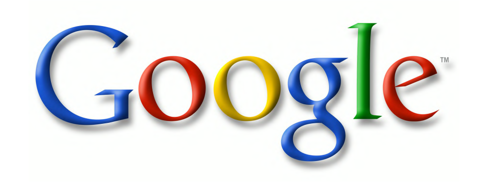
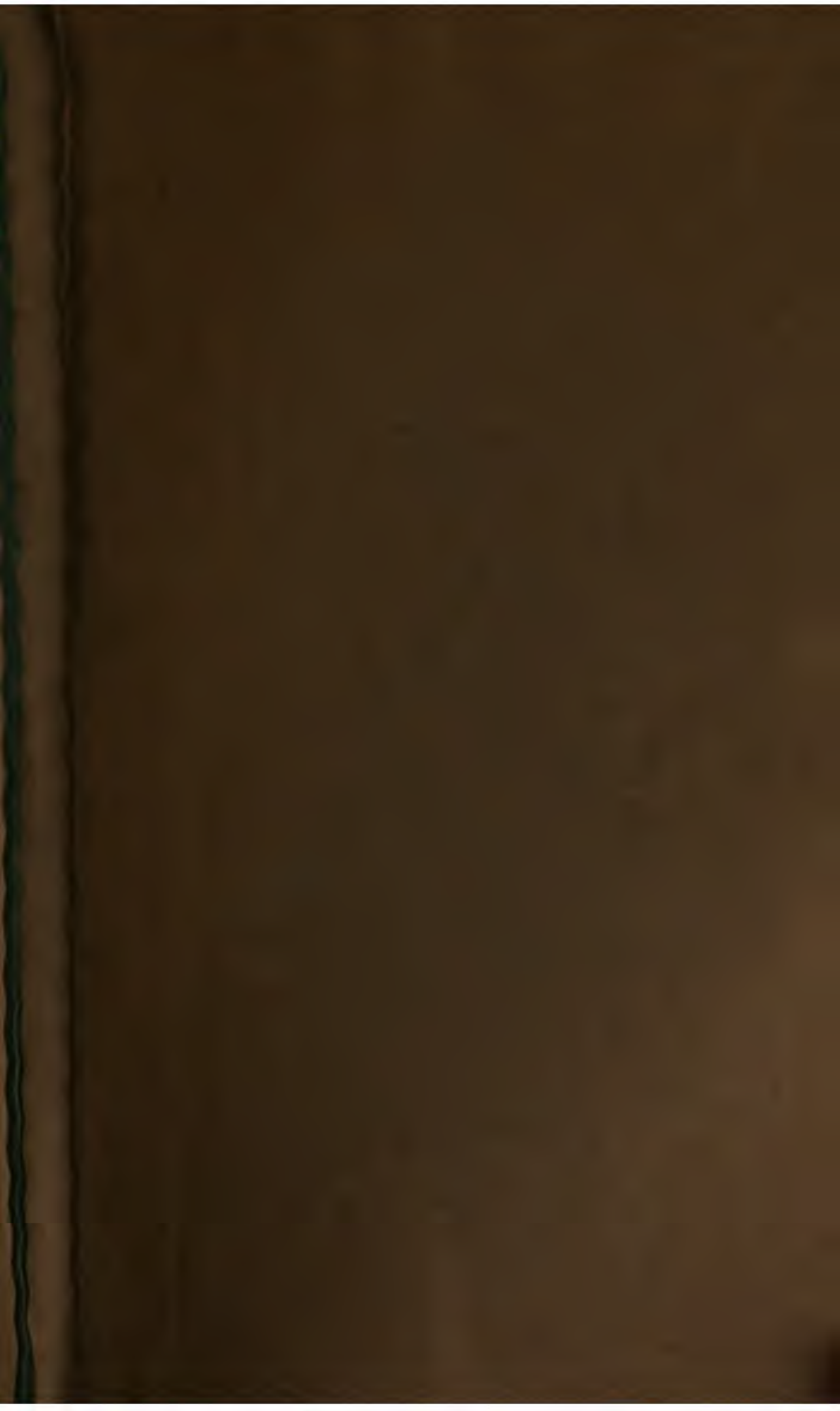

Google


Google


SE TAIRE ET FAIRE



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

57

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

DE L'IMPRIMERIE DE GILLE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE,

DEPUIS

LA RENAISSANCE DES LETTRES

JUSQU'A KANT;

PRÉCÉDÉE D'UN ABRÉGÉ DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, DEPUIS THALÈS JUSQU'AU XIV.e SIÈCLE;

PAR JEAN-GOTTLIEB BUHLE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A GOETTINGUE;

TRADUITE DE L'ALLEMAND PAR A. J. L. JOURDAN,

CHEVALIER DE L'ORDRE DE LA RÉUNION.

Non ego ventosæ plebis suffragia venor.

(HORAT. Epist.)

TOME SIXIEME.

PARIS,

F. I. FOURNIER, LIBRAIRE, RUE POUPÉE, N.o 7.

MARS 1816.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
DEPUIS
LA RENAISSANCE DES LETTRES
JUSQU'A KANT.

SECTION QUATRIÈME.

Histoire de la Philosophie au dix-huitième siècle.

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME.

Philosophie de Condillac, d'Helvétius, du baron d'Holbach, de Robinet, de Bonnet, de Montesquieu, de Burlamaqui, de Vattel et de Réal.

Le seizième siècle fut, en quelque sorte, l'âge d'or de la philosophie en Italie. Il vit naître un péripatétisme épuré, des idées nouvelles sur la cosmophysique, et, chez beaucoup de savans aussi, des opinions théosophiques et cabalistiques. Une foule

d'hommes célèbres par leur génie et leurs connaissances, Descartes, Gassendi, Daniel Huet, Pascal, Nicole, Malebranche, etc., firent du dix-septième siècle l'âge d'or de la littérature philosophique en France. On ne doit pas craindre d'assurer qu'à cette époque, les Français étaient la nation la plus avancée en philosophie, à l'égard de laquelle ils surpassaient infiniment tous les autres peuples, en particulier les Anglais, les Hollandais, les Allemands et les Italiens. Ces derniers surtout semblaient se reposer nonchalamment à l'ombre des lauriers de leurs pères. Les systèmes opposés de Descartes et de Gassendi fixaient l'attention des savans, non seulement parmi leurs compatriotes, mais encore chez l'étranger; de sorte que la philosophie française devint le point central de toutes les spéculations, en tant toutefois que ces dernières roulaient sur les doctrines inventées par les philosophes du siècle.

Mais, vers la fin du dix-septième siècle, et au commencement du dix-huitième, les Français cessèrent de prendre un intérêt aussi vif à la philosophie spéculative, et notamment aux recherches métaphysiques. Ce refroidissement de leur part provint de plusieurs causes, dont l'influence s'est propagée jusqu'à nos jours. La capitale donnait alors le ton à toute la nation pour la manière de vivre et de penser, comme elle continue encore actuellement de le donner. Le luxe que la cour et les grands y étalaient, était moins propre à favoriser les travaux sérieux de l'esprit que les arts d'agrément, et tendait moins à perfectionner les sciences utiles qu'à raffiner le goût. La passion décidée des Français pour les plaisirs des sens, leur frivolité, leur légèreté et leur versatilité, détruisaient, chaque jour, de plus en plus, chez eux, l'amour de la philosophie et la patience nécessaire dans les méditations profondes

que l'étude de cette science exige. On parlait avec emphase des grands philosophes que la nation avait produits ; on les nommait avec orgueil en présence des étrangers ; mais on n'étudiait plus leurs ouvrages, et on se bornait à les lire d'une manière superficielle, afin seulement de pouvoir en parler au besoin dans les cercles. Les démêlés que ces écrits avaient occasionés, devinrent même funestes à la philosophie : ce qui ne manque presque jamais d'arriver. Ils montrèrent au public les côtés faibles des systèmes, et le ridicule dont plusieurs hommes d'esprit couvrirent la plus célèbre de ces doctrines, le cartésianisme, réjaillit, jusqu'à un certain point, sur la métaphysique en général. C'est ainsi que, peu à peu, cette dernière devint, en France, l'objet, sinon du mépris, au moins de l'indifférence la plus absolue.

Il ne faut pas non plus oublier le cagotisme qui domina sous le règne de Louis XIV, et qui donna aux prêtres, principalement aux Jésuites, la facilité de régler la marche des lumières scientifiques et surtout philosophiques, de la manière la plus conforme aux intérêts de la hiérarchie. Les Jésuites s'étaient déjà déchaînés contre Gassendi, Descartes et Malebranche, et, pour rendre leurs efforts inutiles, il avait fallu tout le génie et toute l'érudition que ces illustres philosophes déployèrent pendant le cours de leur vie. Mais ce fut avec la plus vive satisfaction que la compagnie de Jésus vit, aussitôt après leur mort, la nation cesser de s'intéresser à leurs systèmes, et les laisser insensiblement tomber dans l'oubli. Les écrits de Nicole et de Pascal, dirigés directement contre elle, lui avaient appris ce qu'elle devait redouter de la philosophie, et elle craignait qu'on n'imitât l'exemple de plusieurs autres écrivains encore, notamment la conduite de Bayle dans les sanglantes disputes des catholiques et des huguenots.

Elle n'avait donc rien de plus important que de s'opposer à la propagation des idées libérales et hardies, ou, lorsque les grandes vérités philosophiques perçaient malgré ses soins, d'en réprimer de suite les résultats, afin que la bigotterie, et surtout la hiérarchie, fussent d'autant mieux assurées de leur domination. Un philosophe avait beau rendre hommage à la vérité dans ses ouvrages, il suffisait qu'il lui échappât une seule pensée, en apparence, nuisible à l'Eglise, ou dont on pouvait tirer des conséquences fâcheuses relativement au clergé, pour que son livre fût signalé comme contraire à la religion et à l'état, et pour que lui-même expiât cruellement sa témérité. De pareils obstacles devaient de toute nécessité restreindre beaucoup les études philosophiques, d'autant plus que l'éducation, spécialement celle des hautes classes de la société, se trouvait en grande partie dans les mains des Jésuites et des prêtres. Long-temps même encore après cette époque, lorsque des penseurs hardis osèrent s'élever contre les prétentions hiérarchiques des Jésuites, la gêne dans laquelle ceux-ci avaient retenu si long-temps la pensée et l'esprit, influa d'une manière très-prononcée sur la philosophie française. Une oppression violente est suivie d'une vive réaction : il était donc naturel que, pendant que les Jésuites couvraient la superstition monacale du manteau de la religion et de l'égide du despotisme, les écrivains français, notamment les encyclopédistes, en attaquant, avec pleine raison, la hiérarchie et l'hydre de la superstition, n'épargnassent pas non plus la religion épurée et dégagée de préjugés, et jetassent, de cette manière, dans leur patrie, les germes du naturalisme et de l'égoïsme, qui devinrent, par la suite, la façon de penser dominante des gens éclairés.

Cependant, malgré toutes les causes qui tendaient

à inspirer aux Français moins de goût que par le passé pour les spéculations métaphysiques, il était dans la nature de l'esprit humain, surtout chez une nation policée comme la française, que l'indifférence pour la philosophie théorétique fût seulement passagère, et ne durât qu'un court espace de temps. Quelques hommes de génie hasardèrent, en effet, de nouveaux essais, auxquels on ne tarda pas non plus à en voir succéder plusieurs autres.

L'ancienne philosophie française influa peu sur ces travaux modernes. La métaphysique de Descartes semblait trop enthousiaste, et celle de Malebranche trop mystique, pour qu'on crût devoir les prendre pour guides. D'ailleurs, parmi les nouveaux écrivains français, il y en avait peu qui eussent lu les ouvrages latins de Descartes. L'usage d'écrire en latin sur les sciences et la philosophie, avait disparu depuis que la langue française s'était épurée et perfectionnée; de sorte qu'il était rare en France de rencontrer un savant qui possédât parfaitement le latin. On se bornait donc à lire des extraits français de Descartes, plus fréquemment remarquables par leur maigreur et leur sécheresse, que recommandables par leur précision et leur exactitude. Léibnitz écrivit, il est vrai, en français; il affecta une grande prédilection pour cette langue et pour le peuple qui la parle, et sa mémoire était honorée par les savans de la France; mais sa philosophie paraît cependant n'avoir causé qu'une sensation très-faible dans ce pays; elle exigeait trop d'efforts de l'esprit, elle n'était pas assez immédiatement claire et intelligible, elle s'enfonçait trop dans les profondeurs de la métaphysique, et elle était développée d'une manière trop peu attrayante, pour pouvoir plaire aux Français. En général, de tous les philosophes du dix-septième siècle, aucun ne fut plus goûté au dix-huitième que Gas-

sendi, parce que le système épicurien, dont il avait été le commentateur et l'apologiste, était celui qui correspondait le mieux aux dispositions morales et aux vues particulières des écrivains modernes de la France. C'est à lui qu'on emprunta les armes nécessaires pour soutenir la cause du naturalisme, et pour combattre la théologie positive ainsi que la hiérarchie.

La philosophie des Allemands demeura presqu'entièrement inconnue aux Français, à l'exception de ceux qui en prirent quelque notion en Allemagne, pour la tourner en ridicule et exercer leur esprit satirique sur elle. La prolixité sans bornes et la roideur systématique de la philosophie de Wolf contrastaient en effet trop avec l'esprit et le goût des Français, pour qu'ils pussent se décider à l'étudier sérieusement. La méthode de raisonner et d'exposer les raisonnemens ne commença à s'épurer en Allemagne qu'après la guerre de sept ans, pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, à une époque où les savans français entretenaient peu de relations avec ceux de l'Allemagne, et où le préjugé du défaut de goût et de la pédanterie des Allemands avait déjà jeté de profondes racines en France. La langue allemande avait été aussi, dans tous les temps, un des principaux obstacles à la propagation de la littérature philosophique des Allemands; car elle était plus difficile à apprendre pour les Français que pour tout autre peuple, aussi ne l'étudiaient-ils que lorsqu'ils y étaient obligés par des circonstances impérieuses.

Les philosophes anglais du commencement du dix-huitième siècle furent de même assez généralement inconnus aux Français. Il fallait un Voltaire qui popularisât la cosmophysique de Newton, et qui établît, entre ce physicien et Léibnitz, un parallèle rempli

l'esprit, quoique bien loin d'être juste et exact, pour que la France fût informée de l'existence de ces deux grands hommes, et de leurs découvertes. Il est vrai que, plus tard, les Français prirent une part très-active à la philosophie des Anglais; mais plutôt pour ce qui concerne la politique, et surtout la théorie de l'économie politique, que pour ce qui a rapport à la métaphysique, aux principes de la morale et à la théorie des facultés intellectuelles, si l'on fait abstraction toutefois du lockianisme, qui compta un grand nombre d'admirateurs en France. Les Français connaissaient et estimaient Hume, mais seulement comme historien et écrivain sur la politique: peu l'appréciaient sous le rapport de son scepticisme, à l'égard duquel les Allemands furent le peuple qui rendit le plus de justice à son mérite.

Parmi les philosophes français qui, sans s'effrayer de la juste célébrité de leurs prédécesseurs du dix-septième siècle, essayèrent de répandre un nouveau jour sur la théorie des facultés intellectuelles, pour fixer d'après elle les principes de la philosophie, la première place appartient à l'abbé de Condillac, instituteur du prince héréditaire de Parme, pour qui il écrivit la collection connue sous le nom de *Cours d'études*. Nous avons de lui trois ouvrages philosophiques qui se rattachent étroitement l'un à l'autre, et qui portent les titres de : *Essai sur l'origine des connaissances humaines; Traité des sensations; Traité des animaux.*

Son opinion sur la métaphysique, d'après l'état où elle se trouvait alors en France, exprime jusqu'à un certain point celle que partageaient en général ses contemporains. Il trouvait que ses compatriotes avaient raison de négliger la métaphysique, en tant que, trop ambitieuse, elle veut percer tous les mystères, et se promet de découvrir la nature, l'essence

des êtres, et les causes les plus cachées, non pas en suivant la voie de l'expérience, et en examinant avec attention les facultés de l'esprit, mais en bâtissant des hypothèses, et établissant arbitrairement des principes *à priori* qu'elle ne peut pas prouver, de sorte qu'elle fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle, et rentre bientôt dans le néant. Cependant, Condillac ne rejetait pas absolument la métaphysique; il se contentait de la renfermer dans les bornes qui lui sont assignées par la nature de l'esprit humain lui-même. Lorsqu'elle ne sort pas de ces limites, et qu'elle ne cherche à voir les choses que comme elles sont en effet, c'est la plus estimable des sciences, celle qui mérite avant toutes les autres de fixer l'attention de l'homme de génie, et de devenir l'objet de ses études.

Condillac fait provenir, et non sans raison, toutes les erreurs commises jusqu'à ce jour en métaphysique, de ce qu'on a méconnu l'origine des idées de l'homme, et la manière dont elles se forment. Descartes et Malebranche ne sont, en particulier, point à l'abri de ce reproche, et Locke est le seul que Condillac croie devoir excepter; ce qui prouve qu'il ne fit, à proprement parler, qu'accroître les erreurs métaphysiques de ses prédécesseurs, puisqu'à l'instar du philosophe anglais, il méconnut aussi l'origine et la génération des idées. La philosophie de Condillac n'est autre chose que l'empirisme de Locke poursuivi d'une manière encore plus rigoureuse et plus conséquente par rapport aux sources de la connaissance que l'écrivain anglais admettait.

Ce n'est que par la voie des observations qu'on peut faire avec succès des recherches philosophiques; il faut donc aspirer à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute, et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Cette

première expérience doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, par quel principe ils sont mis en œuvre, quels instrumens on y emploie, et quelle est la manière dont il faut s'en servir.

Suivant la théorie de Condillac, on trouve cette expérience première dans la liaison des idées, soit entre elles, soit avec les signes, et c'est cette liaison principalement qu'il s'efforce de développer et de démontrer dans ses ouvrages. Il voulait rappeler à un seul principe tout ce qui concerne la connaissance humaine, et son intention était que ce principe unique ne fût ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences fussent confirmées par de nouvelles expériences; c'est pourquoi il discuta d'abord l'origine et la différence des perceptions, puis la nature des signes et leur liaison les uns avec les autres. L'assertion que toute connaissance naît de l'expérience par les sens, se fonde sur ce que nous sentons nos idées, les distinguons parfaitement de tout ce qui n'est point elles, et ne pourrions avoir aucune connaissance sans sensation; cependant les objets des idées ne sont pas uniquement les choses extérieures, mais encore les opérations intérieures de l'âme elle-même. Les facultés primitives de l'âme qui manifestent leur action dans la connaissance, sont la perception, la conscience, l'attention et la réminiscence. Ces facultés produisent immédiatement l'association des idées avec les choses extérieures, avec les actions corporelles, comme signes, et peu à peu naissent l'imagination, la contemplation et la mémoire. Plus l'emploi des signes est parfait, plus aussi ces trois dernières facultés sont parfaites. Condillac applique de même son principe à l'explication des différentes opérations

logiques de l'esprit; il passe ensuite à la théorie détaillée de la nature du langage, et à la méthodologie.

On a coutume de regarder l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, comme le principal ouvrage de Condillac, ce que ce traité n'est point cependant, lorsqu'il s'agit de bien connaître la théorie du philosophe français, et d'indiquer les traits qui la distinguent de celle de Locke. Les particularités que cette théorie présente consistent dans la manière dont Condillac explique comment toutes les connaissances dérivent de l'expérience par les sens, en caractérisant fort au long les organes des sens et les différentes sensations qu'ils procurent : mais c'est là l'objet de son *Traité des sensations*. Il reproche à Locke de n'avoir pas connu la plupart des jugemens qui se mêlent à toutes nos sensations, de n'avoir pas fait voir combien nous avons besoin d'apprendre à sentir, à voir, à entendre, etc.; d'avoir regardé presque toutes les facultés de l'âme comme des qualités innées, et de n'avoir pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même. Locke avait rapporté l'emploi que nous faisons naturellement des sens à une espèce d'instinct, sans que la réflexion contribue, suivant lui, à nous en donner l'usage. Buffon supposait aussi tout à coup, dans l'emploi que l'homme fait de ses sens, des habitudes qu'il doit cependant acquérir d'abord : mais Condillac nie l'existence de toutes ces habitudes primitives de l'homme; il cherche, au contraire, à déduire les facultés de l'âme, de la nature des sensations, et rejette les mots instinct et mouvement machinal, auxquels on a ordinairement recours pour expliquer les phénomènes.

Tout intérêt pris aux sensations et à leurs objets, naît chez l'homme du sentiment agréable ou désagréable qui les accompagne. Une fois le sentiment

du plaisir éprouvé, lorsqu'on vient à en être privé; ou à faire l'expérience de la douleur, et qu'on craint de la sentir de nouveau, il en résulte une inquiétude, qui est la mère des besoins, des désirs et des déterminations. Condillac explique maintenant toutes les facultés de l'âme et du corps par cette inquiétude; elle enseigne à toucher, à voir, à entendre, à sentir, à goûter, à comparer, à juger, à réfléchir, à désirer, à aimer, à haïr, à craindre, à espérer, à vouloir, etc.; cependant, comme il est impossible d'observer les premiers mouvemens et les premières pensées de l'âme, il faut deviner, et par conséquent se permettre différentes suppositions. Il importe encore de démêler ce que nous devons à chaque sens en particulier.

Condillac imagine donc la statue d'un homme qui ne serait pourvu que d'un seul sens, et à qui tous les autres manqueraient, afin de faire voir comment certaines facultés de l'âme se développeraient par rapport à ce sens; ensuite il accorde plusieurs autres sens à cette statue, et lui donne enfin tous ceux dont l'homme est pourvu, et alors, il indique les résultats d'une pareille supposition.

Le sens de l'odorat paraît être celui qui contribue le moins aux connaissances de l'esprit. La statue munie de ce sens unique, ne sentant que des odeurs, il n'existe pour elle rien que des odeurs, et elle n'a pas la moindre idée de la matière; cependant, du seul sens de l'odorat, naissent plusieurs facultés de l'âme, que nous en ferions difficilement provenir sans cette réflexion. En tant qu'elle perçoit des sensations d'odeurs, la statue ne peut pas manquer de la conscience; la sensation est agréable ou désagréable; la distinction du plaisir et de la douleur, et l'idée que le plaisir peut se convertir en douleur ainsi que la douleur en plaisir, érigent donc ce plaisir et cette douleur en principes qui déterminent toutes les

opérations ultérieures de la statue; il en résulte aussi le souvenir de certaines sensations agréables ou désagréables, ce qui prouve clairement que la mémoire n'est qu'une manière de sentir, laquelle peut être souvent plus vive que la sensation primitive elle-même. Du sens de l'odorat de la statue, Condillac conclut donc comment elle peut acquérir peu à peu la conscience de la succession des changemens d'un rapport actif et passif, comment elle apprend à les comparer et à les juger, comment l'imagination se forme, quels désirs et quelles passions se développent, et comment la volonté se manifeste. Enfin, il arrive au résultat définitif, qu'avec un seul sens l'âme a le germe de toutes ses facultés, et que par conséquent la sensation renferme en elle toutes les facultés de l'âme. Le plaisir et la douleur ne sont que les principes actifs du développement de ces facultés.

Condillac entreprend ensuite la même déduction des facultés de l'âme en parcourant les autres sens. Si l'on accorde à la statue plusieurs sens à la fois, par exemple l'odorat et l'ouïe, elle ne peut d'abord pas discerner les différentes sensations, mais elle l'apprend peu à peu; son essence lui semble acquérir un double mode d'existence; sa mémoire devient plus étendue et plus riche; elle forme davantage d'idées abstraites.

Le toucher est le seul sens qui nous informe par lui-même des objets extérieurs, au lieu que les autres sens ne nous les montrent pas. Supposons que la statue n'ait pas d'autre sens que le toucher, elle n'aura que le sentiment de l'action des parties de son corps les unes sur les autres, et surtout des mouvemens de la respiration. La conscience de la respiration serait donc le moindre degré de sentiment qu'on pût admettre chez elle; aussi Condillac l'appelle-t-il sentiment fondamental, parce que c'est à ce jeu de la

machine que commence la vie de l'animal : elle en dépend même uniquement. Une statue qui n'aurait que le sentiment fondamental, n'aurait non plus aucune idée de l'étendue ni du mouvement : mais si on lui accorde en même temps l'usage des mains, elle commence à découvrir son propre corps et les corps environnans. De ce sentiment naissent en elle plusieurs états et facultés, et ce sont les autres sens unis au toucher qui complètent la nature de l'homme.

Condillac a joint à son *Traité des sensations* une *Dissertation sur la liberté*. On peut concevoir que la statue ne trouve jamais d'obstacle à ses désirs; peut-être aussi les désirs sont-ils en équilibre ensemble, ou l'un est plus fort que l'autre : si les désirs rencontrent des obstacles, ou si la satisfaction de ces mêmes désirs entraîne de la douleur, la statue éprouve le repentir; elle commence donc à délibérer si elle doit ou non obéir à ses désirs : elle leur résiste bien, et les passions impétueuses peuvent seules détruire en elle la faculté de délibérer; mais, dans tous les cas, elle doit cette faculté aux connaissances qu'elle a acquises. Elle a donc le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, et elle est libre. Ce serait une absurdité que d'entendre par liberté le pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir, ou de faire et de ne pas faire, à la fois. Le choix entre deux actions opposées est toujours un effet de la liberté; mais la statue doit nécessairement vouloir, en réalité, faire ou ne pas faire quelque chose : il ne faut donc pas demander, en général, si on a le pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir; mais il faut demander si, quand on veut, on a celui de ne pas vouloir, et si, quand on ne veut pas, on a celui de vouloir.

Quand on ne délibère pas, on ne choisit pas : on ne fait que suivre l'impulsion des objets; en pareil cas, la liberté ne saurait avoir lieu : mais, pour dé-

libérer, il faut nécessairement connaître les avantages et les inconvéniens d'obéir à ses désirs ou d'y résister : ainsi donc, comme la délibération suppose l'expérience et la connaissance, la liberté les suppose également. Il suit de là, que les connaissances les plus étendues et les plus parfaites sont celles qui assurent le plus possible l'usage de la liberté. Il est vrai que nous n'en sommes pas moins libres pour avoir des connaissances incomplètes et peu justes, puisque ces connaissances ne sont, en général, que des moyens servant à donner le pouvoir de délibérer; mais notre conduite est cependant moins sûre que dans le cas contraire. La liberté ne consiste donc pas non plus dans des actions entièrement indépendantes des objets, et de la connaissance que nous en avons acquise. Il faut bien que nous dépendions des objets par l'inquiétude que nous cause leur privation, puisque nous avons des besoins; et il faut bien encore que nous nous réglions d'après l'expérience sur le choix de ce qui peut nous être utile, puisque c'est elle seule qui nous instruit à cet égard. Si nous choisissions une chose indépendamment de la connaissance que nous en avons, nous la choisirions quoique persuadés qu'elle ne peut que nous nuire, c'est-à-dire, que nous voudrions notre mal pour notre mal, ce qui est impossible. La liberté consiste donc dans une détermination de la volonté, qui, en supposant que nous dépendions toujours d'une manière quelconque de l'action des objets sur nous, est une suite de la délibération que nous avons faite, ou que nous avons eu le pouvoir de faire. Confiez la conduite d'un vaisseau à un homme qui n'a aucune connaissance de la navigation, et le vaisseau sera le jouet des vagues : mais un pilote habile en saura régler la course; avec un même vent, il en saura varier la direction; et ce n'est que dans la tempête que le gou-

vernail cessera d'obéir à ses mains. Voilà l'image de l'homme.

Le *Traité des Animaux* est immédiatement dirigé contre les opinions de Descartes et du comte de Buffon sur cet objet, à l'égard duquel il renferme aussi la théorie particulière de Condillac. Descartes avait dit que les animaux sont de purs automates vivants ; Condillac réfute cette assertion par les raisons que, les animaux veillent eux-mêmes à leur conservation, qu'ils se meuvent à leur gré, qu'ils saisissent ce qui leur est propre, qu'ils choisissent entre plusieurs choses, et qu'ils évitent ce qui est contraire à leur nature. Les mêmes sens qui règlent les actions de l'homme, paraissent régler aussi les leurs. Sur quel fondement pourrait-on supposer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n'entendent pas, et, en un mot, qu'ils ne sentent pas ; ce que Descartes eut cependant la hardiesse de soutenir ? Nous ne pouvons, à la vérité, pas démontrer objectivement les sensations des animaux, mais nous ne le pouvons pas non plus à l'égard des autres hommes, à qui nous attribuons cependant une faculté de sentir et de penser, par suite de l'analogie qui existe entre eux et notre propre être. Mais, si les animaux sentent réellement, ils sentent aussi de la même manière que nous, en vertu de l'analogie de leur organisation et de ses phénomènes avec la nôtre et ses actes.

Buffon accordait bien le sentiment aux animaux, mais dans un sens restreint. Si par sentir, nous entendons seulement faire une action ou un mouvement à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, il y a des plantes capables de cette espèce de sentiment, comme les animaux. Si, au contraire, on veut que sentir signifie apercevoir, distinguer et comparer des perceptions, nous ne sommes pas sûrs que les

animaux aient cette espèce de sentiment. Le sentiment animal ne serait donc, à proprement parler, autre chose que le mode de sensation éprouvé par l'homme, quand les organes sont purement affectés par l'action des objets, ou que la simple impression, laquelle est antérieure à l'acte de discerner et de comparer. Si un homme était borné dans un moment donné à la sensation seule, il sentirait, mais ne distinguerait et ne comparerait pas les objets. Buffon prétendait donc aussi que les animaux sont des êtres purement matériels, et qu'ils n'ont point toutes les espèces de sensations, qui ne peuvent pas appartenir à la matière, ni dépendre par leur nature des organes corporels.

Condillac pense que l'opinion de Buffon diffère au fond très-peu de celle de Descartes. Descartes aurait toujours pu accorder aux animaux la faculté de sentir, que Buffon leur concédait, et ce n'aurait été que leur accorder la faculté d'être mus, qu'il leur attribuait expressément en effet. Mais, d'après d'autres qualités qu'il dérivait du sentiment des animaux, Buffon donnait à entendre qu'il ne confondait pas sentir avec se mouvoir, et il réfutait évidemment par là son assertion que les sensations et même aussi l'âme des animaux, en général, ne sont point analogues à celles de l'homme. Il reconnaissait que les animaux ont des sensations agréables ou désagréables. Or, avoir du plaisir ou de la douleur, est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc. La différence que Buffon établissait entre les sensations corporelles et les sensations spirituelles, dont les premières seules se rencontrent chez les animaux, tandis que l'homme les possède toutes deux, semble à Condillac une hypothèse sans fondement et inintelligible. On ne sent pas le corps d'un côté et l'âme de l'autre; on sent l'âme dans son corps, et toutes les sensa-

tions ne paraissent que les modifications d'une seule et même substance. L'unité de personne en nous exige nécessairement aussi l'unité de l'être sentant; au lieu que, suivant Buffon, l'homme intérieur est double, et composé de deux principes différens par leur nature et contraires par leurs actions : l'un de ces principes est matériel, et l'autre spirituel ; on peut aisément, en rentrant en soi-même, reconnaître l'existence de l'un et de l'autre ; et c'est par leurs combats que naissent toutes nos contradictions. Mais Condillac doute avec raison de ce double principe chez l'homme. N'est-il pas plus naturel, dit-il, d'expliquer nos contradictions en disant que, suivant l'âge et les circonstances, nous contractons plusieurs habitudes, plusieurs passions, qui se combattent souvent, dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, laquelle se forme trop tard pour les vaincre toujours sans effort. Si les animaux n'avaient qu'une âme *matérielle*, comme dans l'hypothèse de Buffon, il serait impossible de concevoir leurs facultés de sentir, d'apercevoir, d'imaginer et de sentir, non plus que le soin qu'ils prennent de leur conservation et de la propagation de leur espèce.

Après cette critique des opinions de Descartes et de Buffon sur la nature animale, Condillac expose sa propre théorie des facultés de l'âme des animaux, comparativement à celles de l'âme humaine. Toutes les facultés et habitudes des animaux, quelque différentes qu'elles soient les unes des autres, naissent cependant chez eux de la même manière; et les animaux n'en sont pas moins redevables que les hommes à l'expérience. C'est par l'expérience seule qu'ils reconnaissent leur propre corps; qu'ils se servent de leurs organes, qu'ils cherchent ce qui leur convient, qu'ils évitent ce qui leur est nuisible, et, en un mot,

qu'ils veillent à leur conservation. Le besoin est l'unique principe du système des connaissances dans les animaux. La nature semble avoir pourvu à tout pour ces derniers, et ne leur avoir laissé que peu de chose à faire. Les moyens qu'elle emploie pour veiller à leurs besoins sont très simples, et les mêmes pour tous les individus d'une même espèce. Ainsi donc, tous les individus d'une même espèce étant mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut aussi qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses, et qu'ils les fassent de la même manière. Certains animaux vivent isolés et séparément; cependant il n'y a pas de différence dans leur manière d'agir : or, comme les opérations se ressemblent chez les animaux d'une même espèce, ces mêmes animaux ne peuvent avoir qu'un langage à l'aide duquel ils expriment réciproquement leurs sensations et leurs besoins, avec la seule différence que ce langage le cède de beaucoup en perfection à celui de l'homme.

Condillac compare ensuite la nature pratique des animaux à celle de l'homme. L'animal ne réfléchit pas. Il est borné au sentiment de la dépendance où il se trouve des causes prochaines qui déterminent l'agrément ou le désagrément de son état physique. L'homme peut, au contraire, s'élever au-dessus de ce sentiment, et acquérir, par réflexion raisonnée, une idée de Dieu, qu'il reconnaît en même temps pour son Créateur et son législateur.

Une fois que l'homme s'est formé l'idée de Dieu comme Créateur et législateur, de cette idée découle aussitôt celle de lois morales qui règlent ses actions. Condillac admet chez l'homme une loi morale naturelle, que nous découvrons par le seul usage de nos facultés, et qui a son fondement dans la volonté de Dieu. Il n'est point d'homme, prétend-il, qui ignore

absolument cette loi ; car nous ne saurions former une société, quelque imparfaite qu'elle soit, qu'aussitôt nous ne nous obligions les uns à l'égard des autres. S'il est des hommes qui veulent méconnaître l'existence et le caractère obligatoire de cette loi, ils sont en guerre avec toute la nature, ils sont mal avec eux-mêmes ; et cet état anarchique prouve la vérité de la loi qu'ils rejettent, et l'abus qu'ils font de leur raison. Mais une fois qu'ils la reconnaissent, ils sont capables de mérite et de démérite envers Dieu même, et il est de sa justice de les récompenser et de les punir.

Les choses se passent d'une tout autre manière à cet égard pour les animaux. Comme ils ne peuvent point s'élever à l'idée d'un Dieu, créateur de leur existence, ils sont absolument aussi hors d'état de connaître l'existence d'une loi pratique pour leurs actions. Rien donc ne leur est ordonné, rien ne leur est défendu, et ils n'ont d'autre droit que la force.

Cependant, à raison de ce rapport avec la nature, les animaux doivent souffrir beaucoup, et les peines auxquelles ils sont condamnés semblent autoriser à faire des reproches à la Providence. Ce fut cette circonstance qui détermina Descartes et Malebranche à supposer qu'ils sont de purs automates vivans. Mais Condillac cherche un autre moyen de justifier la Providence divine. Les seuls êtres qui aient des droits sur la justice de Dieu, sont ceux qui peuvent mériter ou démériter : or, les animaux sont incapables de mérite et de démérite. Si Dieu n'a pas donné l'immortalité à leur âme, c'est parce qu'il ne leur doit rien. Les peines leur sont en général aussi nécessaires que les plaisirs dont ils jouissent. C'était le seul moyen de les avertir de ce qu'ils ont à fuir : elles sont d'ailleurs une suite des lois générales

que Dieu a jugé à propos d'établir, et qu'il ne pouvait ni ne voulait changer ou renverser pour eux. Comme, en outre, les animaux manquent de beaucoup des qualités de l'homme, et qu'ils sont bornés par la nature à un très petit nombre de besoins, il est bien évident aussi qu'ils ne sauraient avoir toutes les passions qu'on rencontre chez les hommes.

L'amour-propre est une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchans. Cependant, l'amour-propre des animaux n'est, en aucune manière, le désir de se conserver; car, pour former un pareil désir, il faut savoir qu'on peut périr; et c'est par réflexion seulement sur des cas analogues, que nous acquérons cette connaissance. L'amour-propre des animaux est donc purement et simplement le désir d'éloigner toutes les sensations désagréables, et c'est dans ce seul sens que chaque animal désire sa propre conservation. C'est pourquoi aucun ne réfléchit à ses semblables qui ont perdu la vie. Ils n'ont pas la moindre idée de la mort; ils ne connaissent la vie que par sentiment; ils meurent sans avoir prévu qu'ils cesseront un jour d'exister; lorsqu'ils travaillent à leur conservation, ils ne sont exclusivement occupés que du soin d'écarter la douleur.

Le contraire a lieu chez l'homme; aussi l'amour-propre a-t-il chez lui une étendue bien plus considérable. Cet amour se développe, s'étend, et change de caractère suivant les objets; il prend autant de formes différentes qu'il y a de manières de se conserver, et chacune de ces formes est une passion particulière. Mais il existe encore un autre caractère qui distingue essentiellement l'amour-propre de l'homme de celui des animaux; c'est que le premier peut être vertueux ou vicieux, parce que nous sommes capables de connaître nos devoirs, et de

remonter jusqu'aux principes de la loi naturelle. Celui des animaux n'est qu'un pur instinct, lequel n'a pour objets que des biens et des maux physiques. L'avantage que les animaux semblent avoir sur l'homme, à cause de la simplicité de leurs penchans et de leurs passions, n'est qu'apparent. L'homme peut corriger ses désirs vicieux, et se procurer une somme infinie de jouissances, ce qui est impossible aux animaux. L'esprit et la volonté n'embrassent, chez les animaux, que les opérations qui sont devenues habitudes dans leur âme; au lieu que ces deux facultés s'étendent, chez l'homme, à toutes les actions qui demandent réflexion. C'est de la réflexion que naissent en lui les actions volontaires et libres. Comme les animaux ne réfléchissent pas, toutes leurs actions sont déterminées par leur nature et par les circonstances au milieu desquelles ils vivent.

L'opinion de Condillac, sur la nature de l'entendement humain, a compté, jusqu'aux temps les plus rapprochés de nous, un très grand nombre de partisans parmi les philosophes français. Comme elle est absolument empirique, et qu'elle rapporte la nature entière de l'homme aux seuls sens, elle a sa grande popularité en sa faveur, et elle semble, en outre, présenter des avantages manifestes, lorsqu'on examine superficiellement la matière. Pour la comprendre, il ne faut que l'expérience journalière, sans qu'on ait besoin de faire des réflexions abstraites sur soi-même, sans qu'il soit nécessaire de prendre la moindre peine pour fixer et poursuivre des idées *à priori*. D'ailleurs, Condillac fut encore très modeste dans les conclusions qu'il tira de ses principes; il se borna uniquement à en déduire la théorie des facultés intellectuelles: et les conclusions pratiques qu'il indiqua, plutôt qu'il ne les développa, semblaient

au moins n'être ni choquantes, ni dangereuses pour la morale et la religion.

Si, d'un autre côté, on considère ses travaux par rapport à la philosophie comme science, on trouve, à la vérité, qu'il a jeté quelque lumière sur différents points, par exemple, de la psycologie, de la logique, de la morale et de la politique empiriques; mais comme il abusa de ces remarques, par elles-mêmes vraies et importantes, il manqua en général son but, et fit même échouer à plus d'un égard ses efforts. L'empirisme grossier ne peut jamais satisfaire l'esprit philosophique, ni théorétiquement, ni pratiquement. Toute vérité devient donc par-là précaire, et pure rapsodie d'opinions, puisque l'expérience est absolument incapable de fournir aucune règle générale et nécessaire de l'association des idées, par conséquent aussi aucun principe d'une connaissance scientifique solide.

On ne saurait douter que les sensations, et le besoin qu'elles causent par rapport à la douleur et au plaisir, n'excitent les facultés de l'âme humaine à entrer en action, et n'en favorisent le développement; mais il est contraire à la nature des facultés de l'âme elle-même, et à notre propre conscience, qu'elles proviennent de ces sensations. L'homme ne peut pas penser, lorsqu'il n'a point d'objets pour penser; mais la pensée elle-même et ses lois ont leur fondement dans sa nature raisonnable *à priori*. Condillac poussa le lockianisme au-delà des bornes de toute expérience intérieure. Il ne laissa même pas à l'âme les pures facultés logiques que Locke ne lui avait point retirées; et il alla jusqu'à prétendre que nous, sommes, jusqu'à un certain point, obligés d'apprendre même à sentir, et à distinguer les sensations. Ici, il confondit la cause occasionelle des

opérations des facultés de l'âme avec la cause immédiate des facultés de l'âme en elle-même.

Il est vrai que les idées, et, par conséquent, les jugemens et raisonnemens, sont vides de sens, quand la sensation des objets ne leur procure point de contenu, que les facultés logiques, considérées abstractivement et objectivement, ne peuvent être conçues sans le secours du sens interne, et que, sous ce rapport, toutes les opérations de l'âme humaine semblent susceptibles d'êtres réduites au sentiment. Mais les facultés logiques en elles-mêmes ne diffèrent cependant point de la faculté de sentir en elle-même. Ce ne sont nullement des habitudes acquises par l'expérience, et des suites de cette expérience; mais elles existent *à priori* dans et avec la nature de l'esprit, et rendent la connaissance de l'expérience possible.

Il est inconcevable que Condillac, à l'instar de tous les partisans de l'empirisme grossier, ne se soit pas demandé d'où proviennent les lois nécessaires de la pensée et de la connaissance dans la conscience, puisque les sensations sont si accidentelles chez les différens hommes, et si différentes chez le même homme, suivant la diversité des temps et des circonstances; de sorte qu'elles ne sauraient jamais fournir de règles générales, quoiqu'elles aient quelque chose de commun, à cause de l'analogie de l'organisation chez tous les hommes, et à raison d'autres rapports semblables des sensations de ces mêmes hommes. Un examen attentif de cette question aurait dû lui faire découvrir la fausseté de son principe, comme principe d'explication des facultés intellectuelles entières. Il est absolument impossible de faire provenir du sentiment toute liaison des sensations d'après des règles, tout ce qui dans la connaissance repose sur la réflexion ou l'abstraction et en pro-

cède, tout ce qui produit l'attention volontaire d'après une idée de but. Quoique la plus grande perfection de l'organisation corporelle de l'homme ait une forte part à sa prééminence sur les animaux, cependant, elle ne sert que d'instrument mécanique à ses facultés, dont elle n'est ni le principe ni la cause.

Claude Adrien Helvétius suivit la même marche que Condillac pour expliquer la nature de l'homme; seulement il simplifia bien davantage encore son empirisme, l'exposa d'une manière infiniment plus remplie d'ésprit, et en fit une application pratique plus intéressante au commerce de la vie, à la religion et à la politique. Il naquit, en 1715, à Paris, d'une famille originaire du Palatinat, que l'intolérance religieuse avait obligée de se réfugier en Hollande, où elle se fixa. Le grand-père d'Helvétius fut le premier qui vécut à Paris, où on le connut sous le nom du *médecin hollandais*. Louis XIV, à raison de ses services signalés, lui accorda des lettres de noblesse, et le nomma inspecteur des hôpitaux, place qu'il conserva jusqu'à sa mort, arrivée en 1727. Le père d'Helvétius était médecin de la cour de France, et très aimé de la reine. Le jeune philosophe reçut de lui, pendant ses premières années, une éducation très soignée, mais au-dessus de laquelle son génie ardent s'élevait toujours. Comme la famille ne possédait qu'une fortune peu considérable, son père le destina aux finances, qui pouvaient lui procurer les moyens de s'enrichir, et en même temps les loisirs nécessaires afin d'employer d'une manière plus agréable pour lui les rares talens dont la nature l'avait doué. Helvétius acquit à Caen, chez un de ses parens, les connaissances indispensables à sa profession future; et, à l'âge de vingt-trois ans, la reine lui fit obtenir une charge de fermier général, qui le mit

à même, non seulement de rembourser les avances faites au roi par ses parens, mais encore de vivre dans la plus grande opulence.

Il consacra aussi une partie de ses richesses à des actes de bienfaisance; cependant, sa passion pour la littérature, la répugnance invincible que son état lui inspirait, et les désagrémens qu'il s'attira en accueillant dans son département les plaintes du peuple contre les douanes et l'injustice des douaniers, le décidèrent à abandonner la place de fermier général, et à se retirer dans la solitude d'une campagne. Par complaisance pour son père, il acheta la charge de maître d'hôtel de la reine, ce qui ne l'empêcha pas cependant d'exécuter son projet. Un petit poëme sur *le Bonheur*, qui est aujourd'hui le moins important, ou, pour mieux dire, le moins connu et le moins estimé de ses ouvrages, le conduisit à des considérations sur la nature de l'homme, dont il publia les résultats dans ses écrits subséquens.

Il mit pour la première fois au jour en 1758 son traité *de l'Esprit*. Ce livre causa une vive sensation, et fut jugé de plusieurs manières bien différentes; quelques-uns en parlèrent avec enthousiasme, et une femme célèbre par les agrémens de son esprit, disait de l'auteur : « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde. » D'autres, et surtout les Jésuites, qui donnaient encore à cette époque le ton à tout le clergé de France, le décrièrent comme un ouvrage pernicieux. Ils parvinrent même, en multipliant les intrigues, à indisposer le parlement contre Helvétius. Cependant, un ordre du ministère borna la persécution à la confiscation et à la suppression du livre. Helvétius crut donc convenable à ses intérêts personnels de remettre après sa mort la publication du traité *de l'Homme*, qui est une continuation et un développement du précédent. Depuis cette époque,

il vécut tranquille, soit à sa campagne, soit à Paris, se contentant d'un petit cercle d'amis, dans lequel figurait, entr'autres, Voltaire. Il passa l'année 1764 en Angleterre, où il reçut l'accueil le plus flatteur; car sa réputation s'était répandue avec rapidité chez l'étranger. L'année suivante, il se rendit en Allemagne, d'après les instances réitérées de Frédéric-le-Grand et de plusieurs autres princes. Cependant, l'ordre des Jésuites fut supprimé en France, et d'une manière qui mit un grand nombre de membres de cette compagnie dans la situation la plus triste. Helvétius trouva l'occasion de répandre, sans que son nom fût connu, ses bienfaits sur celui qui avait abusé autrefois de son amitié, qui lui avait fait perdre les bonnes grâces du roi, qui avait déchaîné tous les bigots de la cour contre lui, et qui languissait alors dans l'indigence. Il mourut, en 1771, peu de temps après son retour en France; ses ouvrages posthumes parurent isolément aussitôt après sa mort, et on les trouve aujourd'hui réunis dans la collection complète de ses Œuvres.

Pour caractériser sa philosophie, je vais signaler quelques unes des principales idées renfermées dans les livres *de l'Esprit* et *de l'Homme*.

Helvétius entend par esprit, tantôt la faculté de penser, et tantôt la masse d'idées et de connaissances que chacun possède. Les idées s'acquièrent par l'impression des objets extérieurs sur nos sens; elles se conservent par la mémoire, qui n'est que la continuation de la première impression, mais affaiblie. La faculté d'acquérir des idées par les sens, et de les conserver par la mémoire, ne nous donnerait que des connaissances très bornées, et nous laisserait sans art, sans mœurs et sans police, si la nature nous avait conformés comme la plupart des animaux. C'est à la disposition de nos mains et de nos doigts que nous devons notre industrie : sans cette industrie,

nous serions, comme les animaux, occupés dans les forêts du soin de nous défendre et de nous procurer notre subsistance, et à peine aurions-nous formé quelques sociétés faibles ou barbares.

Les objets dont les sens nous procurent les idées ont des rapports avec nous et entr'eux; l'esprit humain s'élève à la connaissance de ces rapports : c'est à cela que se borne toute sa puissance. La perception de ces rapports est ce qu'on appelle jugement. Juger, c'est sentir. La couleur que je nomme rouge agit autrement sur mes yeux que la couleur à laquelle je donne le nom de jaune. L'idée de cette différence est un jugement : ce jugement lui-même est donc une sensation composée de plusieurs autres sensations, que nous recevons dans le moment, ou que nous conservons dans la mémoire. Les idées même de force, de puissance, de justice, de vertu, etc., quand on les analyse, se fondent sur des images sensibles placées dans l'imagination ou la mémoire. Tout se réduit donc finalement, chez l'homme, à sentir; et sa plus grande sensibilité physique, ou la capacité qu'il a de sentir un grand nombre d'impressions avec plus de précision et de finesse, est ce qui le différencie des animaux.

L'homme est sujet à l'erreur : l'erreur a trois causes générales : les passions, l'ignorance et l'abus des mots. Les passions nous trompent parce qu'elles ne nous font voir les objets que d'un seul côté; ainsi, un prince ambitieux ne fixe son attention que sur l'éclat de la victoire et sur la pompe du triomphe : il oublie l'inconstance de la fortune et les malheurs de la guerre. Ainsi, la crainte nous présente des fantômes, et ferme l'accès à la vérité. L'amour est encore plus fertile en illusions. L'ignorance est la cause des erreurs dans les recherches difficiles. C'est faute d'assez de connaissances que la question de l'importance du luxe n'est

point encore éclaircie. A l'égard de l'abus des mots, Helvétius renvoie à Locke. Il fait voir que le sens faux accordé aux mots espace, matière, infini, amour-propre, liberté, etc., a été la source de mille erreurs en métaphysique et en morale. La matière n'est que la collection des propriétés communes à tous les corps. L'espace n'est que le néant ou le vide : considéré avec les corps, ce n'est que l'étendue. Le mot infini ne donne qu'une idée, l'absence des bornes. L'amour-propre est un sentiment gravé en nous par la nature, et qui est vertueux ou vicieux, selon la différence des goûts, des passions, des circonstances. La liberté de l'homme consiste dans l'exercice volontaire de ses facultés.

L'esprit a plus ou moins l'estime du public, suivant que les idées sont neuves, utiles et agréables. Ce ne sont pas leur nombre et leur étendue qui gagnent notre estime, mais c'est le rapport qu'elles ont avec notre bonheur. Les idées les plus intéressantes pour nous, sont toujours celles qui flattent le plus nos penchans. Il est vrai qu'il existe des philosophes qui, par amour du vrai, préfèrent les idées instructives ; mais ils sont en très-petit nombre. Chaque homme a de soi la plus haute idée, et n'estime dans les autres que son image, ou ce qui peut lui être utile. Si le public ne rend aucun honneur à un esprit médiocre, c'est parce que cet esprit n'est jamais d'aucune utilité. Si cependant on a honoré, dans certaines circonstances, des esprits médiocres, devenus généraux ou ministres, c'est parce qu'ils ont eu le bonheur d'être utiles.

L'amour de la vertu est le désir du bonheur général. Les actions vertueuses sont celles qui contribuent à ce bonheur. Les peuples les plus stupides ont toujours en vue leur bonheur dans leurs coutumes les plus singulières ; et si, dans certains pays,

dans certains lieux, on honore des actions qui nous paraissent coupables, c'est parce que ces actions sont utiles dans ces pays. Ainsi, un vol fait adroitement était honoré à Lacédémone, parce que, dans cette république toute militaire, où ne régnait point l'esprit de propriété, la vigilance et l'adresse étaient des qualités utiles. En Chine, où la population est trop considérable, les parens peuvent exposer ou tuer leurs enfans. Quelque cruelle que paraisse cette loi, elle prévient cependant de plus grand maux, et, par conséquent, elle est utile. En un mot, c'est l'utilité ou l'inconvénient des actions qui les érige partout en vertus ou en crimes.

Il est vrai que, dans tous les pays, on attache l'idée de vertu à des actions qui ne peuvent produire aucun bien. Mais alors, on croit que ces actions sont utiles, soit pour ce monde, soit pour l'autre. Helvétius donne à ces actions le nom de vertus de préjugé. Il faut chercher à en guérir les hommes. De pareilles idées ne se fondent que sur la préférence accordée à des sociétés particulières sur la société générale, ce qui suffit pour les rendre vicieuses. Quel bien font au monde et à la patrie les austérités des moines et des faquirs?

Il y a aussi des crimes de préjugé, comme il est des vertus de préjugé : telles sont les actions que l'opinion générale d'un peuple condamne, quoiqu'elles ne nuisent à personne. De ce qu'il existe des vertus réelles et des vertus imaginaires, il suit aussi qu'il existe chez les nations deux espèces de corruption, l'une politique, et l'autre religieuse. Il peut se faire que cette dernière ne soit pas criminelle, quand elle s'allie avec l'amour du bien public, les talens, et de véritables vertus. Au contraire, la corruption politique prépare la chûte des empires. Elle a lieu

chez une nation, lorsque les individus détachent leur intérêt personnel de l'intérêt général. Elle est toujours l'effet de la forme et surtout de l'administration du gouvernement. Quelquefois elle se joint à la corruption religieuse, et alors les moralistes ignorans les confondent ensemble.

C'est en général dans la législation et l'administration des empires, qu'il faut chercher la cause des vices et des vertus des hommes. Il faut moins censurer le luxe, qui peut être nécessaire à un grand état, et la galanterie, à laquelle les hommes peuvent devoir les arts, le goût, et des vertus politiques, que l'éducation, qui fait de l'homme un lâche, un esclave, un fripon ou un sot. Les déclamations des moralistes ne font que satisfaire leur vanité, et ne procurent aucun bien. Il est aussi des moralistes hypocrites, qui voient avec indifférence tous les maux qui entraînent la ruine de leur patrie, et qui se déchaînent contre de petits excès dans les jouissances des plaisirs.

Helvétius pense qu'on peut, d'après les principes précédens, composer un catéchisme dont les maximes soient claires, vraies et invariables. Un peuple qui l'apprendrait ne serait infecté ni de vices politiques, ni de vertus de préjugé. Le législateur éclairé par lui ne donnerait que des lois utiles, et les lois seraient respectées. Si les lois ne sont point exécutées, c'est toujours une preuve de l'ineptie du législateur. La récompense, la protection, la gloire et l'infamie, sont quatre divinités qui peuvent répandre les vertus, et créer des hommes illustres dans tous les genres. Pour perfectionner la morale, les législateurs ont deux moyens : le premier, d'unir les intérêts particuliers des individus à l'intérêt général de l'état; le second, de hâter les progrès des lumières

chez les nations. Mais pour hâter ces progrès, il faut savoir si l'esprit est un don de la nature, ou un fruit de l'éducation.

Tous les hommes ont des sens assez bons pour apercevoir les mêmes rapports dans les objets. Ils ont les mêmes besoins, et ils auraient aussi la même mémoire, s'ils avaient tous la même attention. Tous les hommes bien organisés sont capables d'attention. Ils apprennent leur langue, ils apprennent à lire, ils conçoivent au moins les premières propositions d'Euclide. C'en serait assez pour qu'ils s'élevassent aux plus hautes idées, s'ils voulaient se donner la peine de faire des efforts d'attention, et si, pour faire ces efforts, ils avaient des passions. En effet, ce sont les passions qui fécondent l'esprit, et l'élèvent aux grandes idées. Leur absence rend les hommes stupides. Les princes montrent quelquefois assez d'esprit pour s'élever au despotisme; mais une fois leurs désirs exaucés, ils n'ont plus le courage de s'arracher aux délices de la paresse, et ils s'abrutissent en quelque sorte dans leur grandeur. L'origine des passions est dans la sensibilité physique, dans l'amour du plaisir et la crainte de la douleur, qui remuent également tous les hommes. Tous les hommes sont susceptibles des passions au même degré : tous peuvent aimer avec fureur la gloire et la vertu, et faire de grandes choses. Nés tous égaux, ils ne deviennent différens que par les lois et par l'éducation, qui doit préparer à l'obéissance et au respect pour les lois.

L'éducation est trop négligée; mais pour bien voir ce qu'elle peut faire sur les hommes, il est important de fixer, d'une manière précise, les idées qu'on attache aux divers noms donnés à l'esprit. Le nom de génie ne s'applique qu'aux esprits inventeurs. C'est le travail, excité par les passions, et surtout par celle de la gloire, qui porte l'âme aux grandes médita-

tions, et fait trouver des vérités nouvelles, de nouvelles combinaisons. Les objets dont le génie est entouré, et les circonstances où il est placé, l'excitent, le dirigent et le bornent. L'imagination se distingue par l'invention des images, comme l'esprit par l'invention des idées. Elle brille surtout dans les descriptions, les tableaux. Le sentiment est l'âme de la poésie : le poëte qui en est privé demeure toujours en deçà ou au delà de la nature. L'esprit n'est qu'un assemblage d'idées nouvelles, qui n'ont pas assez d'étendue ni d'importance pour mériter le nom de génie. Sous ce point de vue, Machiavel et Montesquieu sont des génies, la Rochefoucault et la Bruyère sont des hommes d'esprit. Le talent est l'aptitude d'un seul genre dans lequel on ne porte qu'une invention médiocre. L'esprit est fin, quand il aperçoit de petits objets, et donne à deviner : il est fort, quand il produit des idées propres à faire de fortes impressions; il est heureux, lorsqu'il rend clairement des idées abstraites; il est étendu, quand il saisit un ensemble, et voit des rapports éloignés; il est pénétrant, profond, lorsqu'il voit tout dans les objets; le bel esprit tient plus au choix des mots et des tournures qu'au choix des idées.

Helvétius s'enfonce ensuite dans l'essence des gouvernemens, pour déterminer en général l'influence qu'ils exercent sur l'esprit et le caractère des peuples. Dans leurs républiques, Horatius Coclès et Léonidas ne pouvaient être que des héros. Dans ces républiques, les hommes peu passionnés étaient du moins de bons citoyens. Les républiques se corrompent, quand les honneurs et les plaisirs sont attachés à la tyrannie, à la puissance. Les mêmes hommes qui auraient été des Scipion et des Camille, seront des Marius et des Catilina.

Il y a dans tous les hommes un désir secret d'être despote, parce que chacun a, du plus au moins, le désir de faire servir les autres à son bonheur. Il ne faut pas toujours des talens et du courage pour établir la tyrannie. Il ne faut quelquefois qu'une audace commune et des vices. Le prince commence par diviser les ordres des citoyens, par répandre une sorte d'anarchie, pour faire désirer à une partie de la nation l'abaissement de l'autre. Il fait ensuite briller le glaive de la puissance, met les vertus au rang des crimes, multiplie les délateurs, veut étouffer les lumières, et proscrit également les Sénèque et les Thraséas. Mais les despotes donnent à la soldatesque, qui leur est toujours dévouée, le sentiment de sa force, et finissent par être ses victimes. L'histoire des empereurs de Rome et de Constantinople, des Sultans, des Turcs, des Czars de Russie, etc., est une preuve de cette vérité. L'homme le plus coupable de lèse-majesté est donc l'homme qui conseille à son prince de porter à l'excès et de faire trop sentir son autorité. Les despotes, maîtres absolus des peuples, qui n'osent les censurer, n'ont plus d'intérêt à s'instruire. Leurs ministres, placés par l'intrigue, n'ont aucun principe de justice ni d'administration, aucune idée de vertu. Ainsi, l'avilissement des peuples entretient l'ignorance et l'ineptie des princes et des ministres.

Il n'y a de vertu que dans les pays où la législation unit l'intérêt particulier à l'intérêt général. Dans ces pays, où la puissance est partagée entre le peuple, les grands et les rois, la nécessité où se trouvent les citoyens de tous les ordres de s'occuper d'objets importans, la liberté qu'ils ont de tout penser et de tout dire, donnent aux âmes de la force et de l'élévation. Une petite ville de la Grèce a produit plus de

belles actions et de grands hommes, que tous les riches et vastes empires de l'Orient.

La force des passions est proportionnée aux récompenses qu'on leur propose. Les monceaux d'or du Mexique et du Pérou, en exaltant l'avarice des Espagnols, leur ont fait faire des prodiges. Les disciples de Mahomet et d'Odin, dans l'espérance de posséder des Houris ou des Valkiries, ont été avides de la mort. Partout où les lettres mènent à la considération et à la fortune, elles sont cultivées avec succès. Le bon sens, qui est l'effet des passions faibles, ne crée, n'invente, ne change, ni n'éclaire : quand tout est dans l'ordre, il remplit assez bien les grandes places ; mais dès qu'il s'agit de réformer des abus, il ne montre que de l'ineptie. Il n'y a que le génie inspiré par les passions fortes qui fonde ou répare la constitution des empires. On peut connaître si l'on est né pour les grandes choses, à trois signes certains : 1°. si l'on aime assez la gloire pour lui sacrifier toutes les autres passions ; 2°. si l'on admire vivement les belles actions, ou les ouvrages consacrés par les suffrages de tous les siècles ; 3°. si l'on aime véritablement les grands hommes de son temps.

Le goût est la connaissance de ce qui doit plaire à tous les hommes, ou au public d'une certaine nation. On acquiert le goût de cette dernière sorte, par l'habitude de comparer des jugemens. On acquiert le goût de la première sorte, qui est le vrai goût, par la connaissance profonde de l'humanité.

Pour réussir dans les arts, les sciences et les affaires, il faut d'abord être persuadé qu'on n'excelle pas dans plusieurs genres très-différens. On ne compte point Newton parmi les poëtes, ni Milton parmi les géomètres. Il est plusieurs talens exclusifs. Il y a même certaines qualités, et, on pourrait dire,

certaines vertus particulières, exclues par certains talens. L'ignorance de cette vérité est la source de mille injustices. On vante la modération d'un philosophe, et on se plaint de son peu de sensibilité, sans faire attention qu'il ne doit qu'à l'état tranquille de son âme le talent de l'observation. On veut que l'homme de génie soit toujours sage, et on oublie que le génie est l'effet des passions, rarement compatibles avec la sagesse. Helvétius parle au long de la science de l'éducation, qu'il définit la connaissance des moyens propres à former des corps robustes, des esprits éclairés, des âmes vertueuses. Ces moyens dépendent absolument des législateurs. Sous un mauvais gouvernement, la nature et l'éducation ne peuvent rendre les hommes ni éclairés ni vertueux, parce qu'ils veulent toujours leur bonheur, et que, sous les tyrans, les lumières et la vertu ne conduisent point au bonheur.

Helvétius s'accordait parfaitement avec Condillac dans son principe que la sensibilité constitue à elle seule la nature de l'homme; mais il fut bien plus hardi que ce philosophe dans ses conclusions, et surtout dans celles qui ont rapport à la pratique. En général, il ne considérait la théorie de l'entendement que comme un moyen de renverser toute la véritable morale désintéressée et toute religion quelconque, notamment les religions positives dominantes, parmi lesquelles il rendait toutefois justice au protestantisme, et d'établir la morale, la politique et la religion sur le seul intérêt des individus et de l'état. Son système fournit, comme presque toute la philosophie française du dix-huitième siècle, un exemple remarquable des égaremens où le lockianisme, qui fut le point de départ de Condillac et d'Helvétius, peut entraîner, lorsqu'on veut le maintenir et l'appliquer à la pratique.

Il était naturel que, d'après ces suppositions, Helvétius érigeât l'égoïsme en principe de la morale et de la politique, tant de l'individu que de l'état, et qu'il considérât la religion comme une chose au fond superflue, et même comme une institution généralement nuisible au bonheur du genre humain, à cause des préjugés dont elle est la source, et des abus que se permet une ambition astucieuse et rusée. A la vérité, l'histoire et l'expérience journalière nous apprennent que l'égoïsme régit l'homme, et que les états les plus florissans, les princes les plus puissans et les plus affermis sur le trône, ont toujours été ceux qui, par leur législation et la direction imprimée à l'éducation, surent donner à l'égoïsme la tournure convenable aux intérêts particuliers et à l'intérêt général. Helvétius semble donc avoir eu raison de dire que la vertu consiste uniquement dans des actions sages qui tendent au bonheur individuel et patriotique. De là le goût que les gens d'affaires, et les hommes d'état surtout, prirent à sa philosophie; car il est assez ordinaire de rencontrer chez eux des maximes analogues; mais cependant la lecture de ses ouvrages fait éprouver et laisse dans l'esprit un sentiment désagréable tout particulier, principalement pour ce qui concerne la morale et la politique. Au lieu d'estime et d'amour, ils inspirent bien plutôt du mépris pour le genre humain, qu'ils peignent comme une société d'êtres intéressés; et sans doute il ne manque pas de princes et de politiques expérimentés et ombrageux, chez qui un pareil sentiment est devenu presque naturel et ineffaçable à la fin de leur carrière. Ce sentiment, que les écrits d'Helvétius, l'histoire et l'observation journalière du monde et des hommes excitent en nous, est précisément toutefois ce qui prouve que la vertu ne peut point être le résultat de motifs intéressés, quand même le but de

ces motifs serait patriotique, et que le contraire en constitue la véritable essence.

Mais comme l'empirisme ne conduit point à d'autre système que celui du bonheur, lequel finit par dégénérer en un égoïsme plus ou moins grossier, pour être conséquent, il est clair que la morale et une politique compatible avec cette morale, ne sauraient être fondées sur l'expérience. La loi morale est renfermée dans la nature de la raison, laquelle fournit aussi les premiers principes de la politique, et rend la religion nécessaire à l'homme. L'expérience peut bien donner des règles pour appliquer les principes moraux et politiques; mais ces principes eux-mêmes ne peuvent point être déterminés par elle. Un homme dont les maximes ne sont que le résultat de l'expérience, ne voit jamais que ce qui peut lui être utile ou lui nuire. Les peines, comme dit le proverbe, le rendent prudent, et il cherche à les éviter; ce qui ne lui donne cependant pas le moindre titre à la sagesse et à la vertu, lesquelles n'ont point l'utilité pour but, ne sont, en général, point intéressées, et n'aspirent qu'à ce qui est véritablement bien. Le politique dont les actions ne sont réglées que d'après l'histoire et l'expérience du monde et des hommes, peut agir avec prudence et circonspection; mais sa politique n'a point encore pour cela le caractère de l'honnêteté. Certes, ni la morale ni la politique ne rejettent une vraie prudence, soit domestique, soit publique, on ne la représente comme inutile; mais il faut qu'elle soit subordonnée aux lois rationelles absolues et suprêmes de la moralité, qui la confirment et la sanctifient.

De tous les peuples policés de l'Europe, le Français était et est encore aujourd'hui le plus disposé à l'adoption de l'empirisme, tant théorétique que pratique; sa vivacité naturelle, le feu de son imagina-

tion, l'ardeur de ses passions, l'hilarité, ou, au moins, la frivolité commune à toutes les classes de la nation, et qui dégénère souvent en un goût effréné pour les plaisirs et la volupté, le besoin d'expositions claires et faciles à comprendre, dont la nature de la langue française est déjà par elle-même la source, puisque de tous les idiomes modernes de l'Europe, c'est celui qui convient le moins à la philosophie scientifique; l'aversion générale du peuple pour les méditations philosophiques qui exigent des efforts assidus, et la facilité avec laquelle il se contente de considérations superficielles, surtout lorsqu'elles paraissent séduisantes, et qu'elles sont exposées avec esprit: toutes ces circonstances se sont constamment réunies, et continuent même encore de nos jours à se réunir, pour faciliter en France le triomphe de l'empirisme, depuis l'époque où Gassendi l'y développa pour la première fois. On ne doit donc point être étonné que les philosophes français, ayant une fois rejeté l'aristotélisme avec la doctrine de Descartes, aient pris pour guides Gassendi et Locke, et que quand Condillac et Helvétius eurent parcouru, en apparence avec succès, la route tracée par ces deux philosophes, les Français soient demeurés dans la suite fidèles à la même marche, et se soient attachés surtout, avec une hardiesse toujours croissante, à attaquer la politique, la morale et la religion, pour les ébranler jusque dans leurs fondemens.

Personne n'employa plus de passion, d'adresse et d'habileté pour arriver à ce dernier résultat, que l'auteur du livre devenu si célèbre sous le titre de : *Système de la Nature* (*). Cet ouvrage tend pro-

(*) Ce livre, publié à Londres, en 1770, sous le nom de Mirabaud, est attribué par les uns au baron d'Holbach, et par les autres à Lagrange, qui était précepteur chez ce dernier.

prement à établir l'athéisme et le fatalisme sur des bases philosophiques, et à conseiller une morale empirique, calculée d'après cette manière de voir. L'homme, dit l'auteur, n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la nature, veut franchir les bornes de sa sphère, tente de s'élancer au delà du monde visible, veut être métaphysicien avant d'être physicien, méprise les réalités pour méditer des chimères, néglige l'expérience pour se repaître de systèmes et de conjectures; en un mot, dédaigne l'étude de la nature pour courir après des fantômes. Il est donc nécessaire de rappeler l'homme à l'étude de la nature, d'après la voie de l'expérience. Dans sa partie théorétique, le *Système de la Nature* a beaucoup de traits communs avec la philosophie d'Epicure. Seulement, les argumens en faveur de l'athéisme y sont beaucoup mieux développés, et l'auteur a profité des nouvelles découvertes en physique et en histoire naturelle, de même qu'il a eu égard à la philosophie moderne, aux religions positives dominantes, et à l'état actuel, moral, politique et religieux des peuples.

Les principes sur lesquels ce système repose sont les suivans :

I. Il existe primitivement un nombre infini de matières très variées, et combinées d'une infinité de façons, qui reçoivent et communiquent sans cesse des mouvemens divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées, constituent, pour nous, les essences des êtres.

II. Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place. Lui seul établit des rapports entre nos organes et les êtres qui sont au dedans ou hors de nous. L'être qui en

met un autre en mouvement, ou qui produit quelque changement en lui, est une cause. L'effet est le changement qu'un corps produit dans un autre, à l'aide du mouvement. Chaque être, en raison de son essence ou de sa nature particulière, est susceptible de produire, de recevoir et de communiquer des mouvemens divers. Il y a deux sortes de mouvemens : celui de masse, par lequel un corps entier est transféré d'un lieu dans un autre; l'autre, interne et caché, qui dépend de l'énergie propre d'un corps, c'est-à-dire, de l'essence et de l'action de ses molécules insensibles de matière. Ce mouvement ne nous est connu que par les altérations ou changemens que nous remarquons au bout de quelque temps sur les corps ou sur les mélanges. De ce genre sont, par exemple, la fermentation de la bière et du vin, les mouvemens imperceptibles par lesquels une plante ou un animal s'accroît, et les mouvemens internes chez l'homme, que nous appelons ses facultés intellectuelles, ses pensées, ses passions, ses volontés. Tout est en mouvement dans l'univers. On ne peut pas dire qu'il y ait une seule chose qui jouisse d'un repos absolu : celles qui nous paraissent privées de mouvement, ne sont que dans un repos relatif ou apparent, et n'éprouvent qu'un mouvement imperceptible pour nous.

III. La matière et le mouvement existent de toute éternité. La matière ne peut jamais cesser d'exister; elle n'a donc pas pu non plus commencer d'exister. L'existence d'une cause extérieure de la matière ne saurait être démontrée. La prétendue éduction du néant, ou la création, n'est qu'un mot dépourvu de sens, qui ne nous donne aucune idée de la formation de l'univers. Cette notion devient plus obscure encore, quand on attribue la création de la

matière à un être spirituel, c'est-à-dire, à un être qui n'a aucune analogie, aucun point de contact avec elle.

IV. Les différences de la matière et de ses mouvemens sont les seules causes de celles des phénomènes de la nature, et de leur succession. La nature suit en cela une marche constante : c'est un cercle éternel, que tout ce qui existe est forcé de décrire. Le mouvement fait naître les choses, les conserve quelque temps, et les détruit successivement les unes par les autres, tandis que la somme de l'existence demeure toujours la même.

V. Nous ne connaissons point les causes des phénomènes naturels et particuliers; mais nous connaissons pourtant les lois simples et générales d'après lesquelles les corps se meuvent; et les mouvemens les plus composés ne sont jamais que les résultats de mouvemens simples qui se sont combinés. Parmi les matières que nous voyons, les unes sont constamment disposées à s'unir, tandis que les autres sont incapables d'union. C'est sur cette disposition que sont fondées les façons d'agir que les physiciens appellent attraction et répulsion, sympathie et antipathie, affinités et rapports, et que les moralistes nomment amour ou haine, amitié ou aversion.

VI. Tout mouvement dans les choses a une tendance. Cette tendance, autant que nous pouvons en juger, consiste en ce que les choses aspirent à confirmer leur existence actuelle, à y persévérer, à la fortifier, à attirer ce qui lui est favorable, et à résister aux impulsions contraires à sa façon d'être. Les physiciens ont nommé cette tendance gravitation sur soi. Newton l'appelle force d'inertie. Les moralistes la nomment, chez l'homme, amour de soi. Mais tous les mouvemens, dans l'univers, sont déterminés nécessairement; ils le sont donc aussi chez

l'homme; car toute cause doit nécessairement avoir un effet, et la nature entière est une chaîne immense de causes et d'effets.

VII. La connaissance que l'homme acquiert de la nature n'est qu'une manière subjective d'envisager les choses, qui lui fait trouver une certaine conformité entre les actions de la nature et les siennes propres. La vue des mouvemens nécessaires, périodiques et réguliers dans l'univers, détermine chez lui l'idée de l'ordre de la nature. Il attribue bien une existence objective à cet ordre, et appelle désordre tout ce qui ne lui semble pas conforme à l'idée qu'il y attache; mais il n'y a dans la nature ni ordre, ni désordre objectifs; car tout y arrive nécessairement. Les miracles, contraires aux lois immuables de la nature, sont impossibles. Les événemens que nous appelons ainsi sont, ou des chimères, ou des impostures, ou des phénomènes dont nous ne connaissons point les causes véritables, et que nous attribuons follement à des causes fictives.

VIII. L'homme est soumis aux mêmes lois générales que les autres choses de la nature. Sa vie n'est qu'une suite de mouvemens nécessaires et liés, qui ont pour principes, soit des causes renfermées au dedans de lui-même, les matières solides et fluides dont son corps se compose, soit des causes extérieures qui agissent sur lui. Il tend, comme tous les êtres, à conserver l'existence qu'il a reçue de la nature. Il résiste à la destruction. Il éprouve la force d'inertie. Il gravite sur lui-même. Il est attiré par les objets qui lui sont analogues. Il est repoussé par ceux qui lui sont contraires. Il recherche les uns, il fuit ou s'efforce d'écarter les autres. Ce sont là les différentes façons d'agir dont il est susceptible, mais qui, quelque compliquées qu'elles paraissent être, se rapportent cependant aux mêmes lois immuables

que la nature prescrit à toutes les créatures. A son origine, l'homme n'est qu'un point imperceptible, dans lequel nous n'apercevons aucun signe des qualités que nous appelons sentiment, intelligence, pensée, force, raison. Mais ce point se développe dans la matrice, il s'accroît par l'addition continuelle de matières analogues à son être, qui s'assimilent à lui; et sorti du sein de sa mère, il est sensible dans toutes ses parties, il est devenu une masse vivante et agissante, un être qui pense, qui veut, et qui agit, en un mot, un homme.

IX. Ce qu'on nomme l'intelligence de l'homme est un résultat des mêmes actions mécaniques d'où proviennent tous les autres phénomènes de la nature. Nous appelons intelligens les êtres organisés à notre manière, dans lesquels nous voyons des facultés propres à se conserver, à prendre les moyens nécessaires pour parvenir à cette fin, avec la conscience de leurs mouvemens propres. Au contraire, nous disons que toutes les choses qui n'ont pas une conformation semblable à la nôtre, et qui n'agissent pas de même, agissent mécaniquement, par des causes aveugles, et au hasard. L'homme se fait toujours le centre de l'univers. C'est à lui-même qu'il rapporte tout ce qu'il y voit. Dès qu'il croit entrevoir une façon d'agir qui a quelque conformité avec la sienne, ou quelques phénomènes qui l'intéressent, il les attribue à une cause qui lui ressemble. C'est à une cause intelligente à sa manière qu'il rapporte toute la nature. Mais comme il se sent incapable de produire les effets vastes et multipliés qu'il voit s'opérer dans l'univers, il croit lever les difficultés en exagérant chez cette cause invisible les facultés qu'il possède lui-même. C'est ainsi qu'il se forma l'idée d'un Dieu intelligent qui produit l'ordre de la nature.

X. Si on suppose l'homme composé d'un corps et

d'une âme, ou d'un être spirituel, il se présente une question, celle de savoir ce qu'est un esprit? Un esprit est, dit-on, un être qui ne possède aucun caractère dont nous ayons une idée, par conséquent une pure négation. L'esprit n'a ni étendue, ni parties, et cependant il doit agir sur des corps, et répondre successivement à différentes parties de l'espace, ce qui est contradictoire, ou, au moins, absolument incompréhensible. Si le mouvement est le changement successif des rapports d'un corps avec différens points de l'espace, ou avec d'autres corps, cette idée du mouvement implique contradiction avec le mouvement d'un esprit. Si l'âme se meut, c'est en même temps que le corps; elle a donc une qualité qui lui est commune avec le corps; elle est donc soumise aux lois de la nature; sans le corps, elle serait inerte et morte. L'hypothèse d'une âme spirituelle n'est d'ailleurs d'aucune utilité. Ces mots ne nous présentent d'autre idée que celle d'un souffle invisible; mais le souffle est une cause matérielle: c'est de l'air modifié. Quand on veut se former une idée réelle de l'âme, il faut toujours avoir recours à des caractères matériels, ce qui prouve déjà que l'âme ne peut point être immatérielle. Celui qui distingue l'âme du corps ne fait que distinguer son cerveau de lui-même. Le cerveau est l'âme; c'est le centre commun du système nerveux, le point où aboutissent et d'où partent tous les mouvemens des nerfs, c'est-à-dire, toutes les facultés de l'âme. Au reste, si les hommes ont rempli la nature d'esprits, c'est parce qu'ils ont supposé en eux des agens différens de leurs corps, et qu'ensuite ils en ont accordé par analogie aux autres êtres vivans, et que même ils ont fini par imaginer des substances spirituelles dépourvues de corps, comme sont les Anges ou Démons.

XI. Toutes les facultés intellectuelles de l'homme dérivent de celle de sentir. Celle-ci est une suite de l'essence propre des êtres organisés, de même que la gravité, l'élasticité, le magnétisme, l'électricité, etc. Comme il est impossible d'expliquer ces dernières propriétés évidentes de la matière, on ne saurait non plus connaître la cause première du sentiment. Les sens sont les organes visibles de notre corps par l'intermède desquels le cerveau est modifié. Les idées sont des changemens produits dans l'organe intérieur, à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux. Ce sont les images des objets à qui les sensations sont dues. C'est la grande mobilité dont l'organisation de l'homme le rend capable qui le distingue des autres êtres que nous nommons insensibles et inanimés. Ce sont les différens degrés de mobilité dont l'organisation particulière des individus de notre espèce les rend susceptibles, qui mettent entr'eux des différences infinies pour les facultés intellectuelles.

XII. Non seulement les facultés intellectuelles de l'homme et leurs différences, mais encore leurs qualités morales, dépendent de causes physiques. La nature est forcée de diversifier à l'infini tous ses ouvrages, et toutes les formes qu'elle donne à la matière. En conséquence de ce principe, il n'y a pas deux hommes qui aient les mêmes traits, qui sentent et pensent précisément de la même manière, qui voient les choses des mêmes yeux, qui aient les mêmes idées, ni par conséquent le même système de conduite. Cette diversité des hommes, malgré la ressemblance générale de leur organisation, met entr'eux de l'inégalité, et cette inégalité fait le soutien de la société. La nécessité que l'homme vive en société rend aussi la morale nécessaire. Ainsi comme

l'esprit, la sensibilité, l'imagination, les talens, etc. mettent des différences infinies entre les hommes, de même la morale les divise en bons et méchans. Mais les forces de l'âme dépendent toujours de celles du corps, c'est-à-dire, du tempérament. Si on consultait l'expérience au lieu du préjugé, la médecine fournirait à la morale la clef du cœur humain, et en guérissant le corps elle serait quelquefois assurée de guérir l'esprit. Le dogme de la spiritualité de l'âme a fait de la morale une science conjecturale, qui ne nous apprend nullement à connaître les vrais mobiles qu'on doit employer pour agir sur les hommes ; au lieu que la morale et la politique pourraient retirer du matérialisme des avantages que ce dogme ne leur fournira jamais, et auxquels il les empêche même de songer. C'est aussi l'expérience par les sens qui produit chez l'homme la prudence, la prévoyance, ou ce qu'on appelle, à proprement parler, la raison. Nous jugeons des événemens futurs et de la conduite qu'ils exigeront de notre part, d'après les événemens semblables dont nous avons été déjà témoins. Le sentiment immédiat, ou notre tempérament, peut nous égarer et nous tromper ; mais l'expérience et la réflexion nous remettent dans le bon chemin, et nous apprennent ce qui peut véritablement nous conduire au bonheur. Quoiqu'on nous répète tous les jours que l'homme est un être raisonnable, il n'y a qu'un très petit nombre d'individus de l'espèce humaine qui jouissent réellement de la raison, ou qui aient les dispositions et l'expérience qui la constituent, c'est-à-dire, qui se soient tracé une sage règle de conduite par des réflexions sur ce qu'ils ont expérimenté.

Après cet exposé des principes du *Système de la Nature*, je vais faire connaître la manière dont l'auteur répond aux objections qu'il prévoyait, en

quelque sorte, devoir s'élever contre sa doctrine. Ce qu'il combat d'abord, c'est l'hypothèse des idées innées, et l'idéalisme en général. Il écarte aisément les idées innées, en montrant que toutes nos idées proviennent des impressions sur les sens. Mais l'idéalisme, tel que Berkeley l'a établi, et c'est sous ce point de vue seulement que l'auteur le connaissait, repose absolument sur la supposition de l'immatérialité de l'âme. Dès qu'on admet le matérialisme, il n'est plus difficile d'expliquer comment les substances corporelles peuvent agir sur l'âme, et c'est principalement cette difficulté qui rendit l'idéalisme nécessaire à Berkeley. Si l'on soustrait l'âme aux lois de la nature, et si l'on veut dériver tous ses mouvemens de sa propre énergie intérieure, il faut avouer aussi que seule elle est capable d'arrêter ou de changer les mouvemens dans l'univers. Mais l'univers n'est qu'une chaîne immense et non interrompue de causes liées les unes avec les autres, agissantes et réagissantes par des lois nécessaires et immuables, lois qui ne peuvent être altérées ou suspendues sans que les essences et les propriétés de toutes les choses soient changées ou même anéanties. Or, notre âme n'est en aucune manière exclue de la causalité du monde. Ses mouvemens cachés sont dus à des causes cachées au dedans de nous-mêmes. C'est pourquoi nous croyons qu'elle se meut d'elle-même, parce que nous ne voyons pas les ressorts qui la remuent, ou parce que nous supposons ces mobiles incapables de produire les effets que nous admirons. Toutes ces erreurs viennent de ce que nous regardons notre corps comme de la matière brute et inerte, tandis que c'est une machine sensible, qui a nécessairement la conscience momentanée dans l'instant où elle reçoit une impression, et qui a la conscience du

mal par la mémoire des impressions successivement éprouvées, mémoire qui donne ensuite tout le mécanisme du raisonnement.

S'il est impossible de soutenir les hypothèses de l'idéalisme et des idées innées, on ne saurait non plus démontrer l'existence d'une idée innée de devoir, antérieure à toute espérance, ou aux effets, bons ou mauvais, qui en résultent pour nous, de ce qu'on appelle sentiment ou instinct moral. Le principal argument qu'on cite à l'appui de cette assertion, c'est le consentement universel des hommes sur certaines propositions, et leur nécessité dans la conscience, nécessité qui se manifeste de même à l'égard des jugemens moraux. Toutes les démonstrations géométriques ont pour suite la nécessité de leurs résultats dans la conscience, et cette nécessité, pense-t-on, ne peut point être un effet de l'expérience. Mais l'auteur du *Système de la Nature* rappelle qu'on a tort de dire que la nécessité de plusieurs propositions dans la conscience ne saurait s'expliquer par l'expérience. C'est par l'expérience seulement que toutes les idées et propositions nécessaires sont acquises. Avant d'entrevoir la nécessité que le tout soit plus grand que sa partie, il faut avoir comparé le tout avec ses parties. L'homme n'apporte point en naissant l'idée que deux fois deux font quatre, mais il en est très promptement convaincu par l'expérience; et comme tous les hommes font cette épreuve de la même manière, parce que les lois de la nature sont les mêmes pour tous, tous les hommes s'accordent aussi à reconnaître la vérité nécessaire de cette proposition. Il suit de là, par rapport à la morale, qu'elle se fonde uniquement sur l'expérience. Celle-ci nous apprend ce qui est utile ou nuisible, vertueux ou vicieux, honorable ou honteux. C'est seulement la facilité et la

promptitude avec lesquelles nous appliquons notre expérience à l'appréciation morale de nos propres actions et de celles des autres, qui nous déterminent à admettre un instinct moral.

L'empirisme moral, enseigné par l'auteur du *Système de la Nature*, n'a rien de plus contraire que la liberté de l'âme humaine, admise par un grand nombre de philosophes. Cette hypothèse est encore une suite naturelle du spiritualisme; car, si l'âme est immatérielle, elle est aussi exclue du système des lois naturelles connues de nous dans le monde naturel: elle devient maîtresse de son sort: elle peut régler ses propres opérations, et déterminer ses volontés par sa propre énergie.

L'auteur du *Système de la Nature* combat le libre arbitre de la manière suivante:

1°. L'homme est un être physique, lié à la nature universelle, et soumis aux lois nécessaires et immuables qu'elle impose à tous les êtres qu'elle renferme. S'il était *réellement libre*, il faudrait qu'il fût tout seul plus fort que la nature entière, ou il faudrait qu'il fût hors de cette nature. Ces deux suppositions sont en contradiction directe avec l'expérience. Les spiritualistes eux-mêmes sont contraints d'avouer que l'âme immatérielle de l'homme est dans un rapport mutuel d'action avec le corps; elle dépend donc aussi de la causalité physique.

2°. Il est de l'essence de l'homme, comme de tous les êtres de la nature, de tendre au bien-être, et de vouloir se conserver. Tous les mouvemens de sa machine sont des suites nécessaires de cette impulsion primitive. Il aime le plaisir et abhorre la douleur. Il faut donc nécessairement que sa volonté soit déterminée par les objets qu'il croit utiles, et repoussée par ceux qu'il croit nuisibles. Ce que nous appelons délibération n'est autre chose qu'être successivement

attiré et repoussé. Tout ici est donc mécanique; nous ne délibérons que parce que nous ne connaissons pas assez la nature des objets auxquels doivent tendre nos actions, ou parce que l'expérience ne nous a point encore suffisamment instruits des effets prochains ou éloignés que certaines actions pourraient avoir pour nous. L'auteur cherche à faire concevoir la délibération elle-même d'après les actions physiques du cerveau.

3°. Au premier coup d'œil, on serait tenté de croire favorable au système de la liberté de l'homme, l'observation qu'il peut suspendre ou même arrêter ses passions les plus violentes et ses désirs les plus emportés, par d'autres idées qui leur sont opposées; mais c'est là un argument très précaire, dont un examen attentif nous démontre l'insuffisance totale. A la vérité, l'idée d'un mal éloigné nous empêche quelquefois de nous livrer à un bien actuel et présent. Un souvenir, une modification insensible et légère de notre cerveau, anéantit à chaque instant l'action des objets réels qui agissent sur notre volonté; mais on n'en peut rien conclure à l'égard du libre arbitre.

L'association des idées obéit à des lois mécaniques; elle est indépendante de nous, ou, souvent, au moins, elle n'est pas en notre pouvoir. Notre mémoire dépend toujours de l'état habituel ou momentané dans lequel nous nous trouvons. La réflexion ne peut fréquemment rien sur nous; nous ne voyons que l'objet de nos désirs, et les idées salutaires qui pourraient nous arrêter ne se présentent point à nous, ou ne s'y présentent que trop faiblement ou trop tard pour nous empêcher d'agir. Nous nous précipitons donc dans le danger, sans que notre liberté y prenne la moindre part. Les méchans ne sont jamais que des hommes ivres ou en délire: en commettant

un crime, ils ne raisonnent point sur les conséquences possibles et probables de leur action, ou, s'ils le font, le raisonnement n'exerce aucun empire sur leur volonté. Quand la tranquillité est rétablie dans leur machine, ils réfléchissent sainement sur les suites de ce qu'ils ont fait, parce qu'alors leur conscience leur représente des idées dont ils manquaient avant d'agir; mais il est trop tard alors, et l'état de l'esprit qui en résulte est ce qu'on a coutume de désigner sous les noms de honte, regrets, remords, repentir.

La volonté n'est pas le principe premier et primitif des actions de l'homme : on la croit spontanée, parce qu'on ne remonte pas plus haut, et qu'on ne voit point les causes multipliées et compliquées qui disposent le cerveau, et mettent cette volonté en mouvement. L'homme n'est donc jamais libre dans aucun instant de sa vie : il est nécessairement guidé par les avantages réels ou fictifs qui l'attachent aux objets qui excitent ses passions. Ces passions sont nécessaires dans un être qui tend sans cesse vers le bonheur. Leur énergie est nécessaire, puisqu'elle dépend du tempérament. Le tempérament est nécessaire, puisqu'il dépend des élémens physiques qui entrent dans sa composition. Les modifications de ce tempérament sont nécessaires, puisqu'elles sont les suites infaillibles et inévitables de la façon dont les êtres physiques et moraux agissent sans cesse sur nous.

4°. On allègue encore, en faveur du libre arbitre, les actions indifférentes entre lesquelles l'homme choisit librement, comme, par exemple, il dépend de son choix libre et indifférent de marcher ou de ne pas marcher dans certains cas; mais ces choses indifférentes ne sont libres qu'en apparence, et non en réalité. Elles semblent seulement libres, parce que nous n'avons pas la conscience claire du motif qui

détermine à agir dans les cas de cette nature. Si, au fort d'une discussion sur le libre arbitre, un des interlocuteurs demande : ne suis-je pas le maître de me jeter par la fenêtre? On peut hardiment lui répondre que non, et que, tant qu'il conservera la raison, il n'y a pas d'apparence que le désir de prouver sa liberté devienne un motif assez fort pour lui faire sacrifier sa propre vie. Si, malgré cela, il se jette par la fenêtre pour prouver qu'il est libre, on n'en conclura pas qu'il agissait librement en cela, mais que c'est la violence de son tempérament qui l'a porté à cette folie; car son action est un trait de démence : or, la démence dépend de l'ardeur du sang et non de la volonté.

5°. L'éducation, la législation, la morale et la religion supposent toutes un déterminisme nécessaire. A quoi serviraient-elles, si on ne leur supposait pas la vertu d'arrêter les passions des hommes, et de les diriger vers un but salutaire? En tout pays, la religion suppose le genre humain et la nature entière soumis aux volontés irrésistibles d'un être nécessaire, qui règle leur sort d'après les lois éternelles de sa sagesse immuable. Ce Dieu, que les hommes adorent, n'est-il pas le maître absolu de leurs destinées? N'est-ce pas lui qui choisit et qui réprouve? Les menaces et les promesses que la religion substitue aux vrais mobiles qu'une politique raisonnable devrait employer, ne sont-elles pas elles-mêmes fondées sur l'idée des effets que ces chimères doivent nécessairement produire sur des hommes ignorans, craintifs, avides du merveilleux? Enfin, cette Divinité bienfaisante, qui appelle ses créatures à l'existence, ne les force-t-elle pas, à leur insu et malgré elles, de jouer un rôle d'où peut résulter leur bonheur ou leur malheur éternel?

6°. Quelques défenseurs du libre arbitre disent que

si toutes les actions de l'homme sont nécessaires, on n'est point en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises, ni même de se fâcher contr'eux; qu'on ne peut leur rien imputer; que les lois seraient injustes, si elles décernaient des peines contre eux; en un mot, que l'homme ne peut, dans aucun cas, mériter ni démériter. Tel fut le principal argument qu'on opposa en Angleterre au fatalisme de Priestley.

L'auteur du *Système de la Nature* nie, de son côté, que les idées mérite et démérite, peine et récompense, perdent leur sens et leur but, et que, sous ce rapport, le système du fatalisme soit ou puisse devenir nuisible à la société, dès qu'on le conçoit bien, ainsi que ces idées. Imputer une action à quelqu'un, c'est l'en reconnaître pour l'auteur : ainsi, quand même on supposerait que cette action fût l'effet d'un agent nécessité, l'imputation peut avoir lieu. Le mérite et le démérite que nous attribuons à une action sont des idées fondées sur les effets favorables ou pernicieux qui en résultent pour ceux qui les éprouvent. Quand on supposerait que l'agent était nécessité, il n'en est pas moins certain que son action sera bonne ou mauvaise, estimable ou méprisable, pour tous ceux qui en sentiront l'influence. Les lois ne sont faites que pour maintenir la société, et pour empêcher les hommes de se nuire. Il leur suffit donc de savoir que les êtres agissans peuvent être modifiés. Les punitions sont des motifs que l'expérience nous montre capables de contenir ou d'anéantir les impulsions que les passions donnent aux volontés de l'homme. De quelque cause nécessaire que ces passions leur viennent, le législateur se propose d'en arrêter l'effet : et quand il s'y prend d'une façon convenable, il est sûr du succès. Quelle que soit la cause qui fait agir les hommes, chacun est en droit d'arrêter les effets de leurs actions; de même que celui

dont un fleuve pourrait entraîner le champ, est en droit de contenir ses eaux par une digue, ou même, s'il le peut, de détourner leur cours. C'est en vertu de ce droit, que la société peut effrayer et punir, pour sa propre conservation, ceux qui seraient tentés de lui nuire, ou qui commettent des actions nuisibles à son repos, à sa sûreté, à son bonheur.

Il est vrai que la société ne punit point les actions auxquelles la volonté libre n'a point de part; mais il ne faut pas non plus mal interpréter les actions appelées involontaires. La folie est sans doute un état involontaire et nécessaire : cependant, personne ne trouve qu'il soit injuste de priver de leur liberté les fous, quoique leurs actions ne puissent être imputées qu'au dérangement de leur cerveau. Quoique la société ne punisse pas les actions involontaires, il ne s'ensuit pas que ces actions ne fussent point déterminées. Certainement elles l'étaient; mais seulement les motifs que les lois opposent aux mauvaises actions, ne purent point, cette fois, influer sur l'être agissant, tandis que si elles l'avaient fait, il se serait abstenu de l'action : telle est la raison pour laquelle on pardonne cette dernière. Le fatalisme n'a donc pas pour suite, comme on le lui a si souvent reproché, l'indifférence pour le crime, pour le sentiment de l'honneur et de la honte. Tout malfaiteur sait que son crime nuit à lui-même et aux autres, et cette conscience doit détruire son indifférence. Les sentimens du repentir et de la honte sont des sentimens douloureux, que les effets de nos actions produisent en nous, par rapport au présent ou à l'avenir. La crainte de ces effets est donc un motif pour ne point commettre de mauvaises actions, afin de nous épargner ces sentimens. Pourquoi la crainte ne seraitelle point la même, et ne produirait-elle pas le même effet dans le système du fatalisme?

On reproche, avec pas moins de fondement, au fatalisme, de décourager les hommes, de les plonger dans l'apathie, et de briser les nœuds qui devraient les lier à la société. Supposons que je sois intimement convaincu que les maux dont je suis témoin sont les suites nécessaires de causes naturelles, je n'en chercherai pas moins à détruire les causes, tant de mes propres maux, que de ceux de mes semblables.

L'auteur du *Système de la Nature* s'attache bien davantage encore à réfuter les opinions reçues de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. La passion pour l'existence n'est en nous qu'une suite naturelle de la tendance d'un être sensible, dont l'essence est de vouloir se conserver. Mais nous désirons la vie du corps, et cependant ce désir est frustré; nous désirons acquérir des richesses, et nous ne devenons point riches. Pourquoi n'en serait-il pas de même du désir de l'immortalité, par rapport à sa réalisation?

Notre âme n'est que le principe de la sensibilité: penser, jouir, souffrir, c'est sentir. La vie est l'assemblage des modifications ou mouvemens propres à l'être organisé. Dès que le corps cesse de vivre, la sensibilité ne peut plus s'exercer: il ne peut plus y avoir d'idées, ni, par conséquent, de pensées. Les idées ne peuvent nous venir que par les sens; or, comment, une fois privés de sens, aurions-nous encore des idées? Si on considère l'âme comme un être séparé du corps animé, pourquoi ne fait-on pas aussi de la vie un être distingué du corps vivant? L'être organisé peut se comparer à une horloge qui, une fois brisée, n'est plus propre aux usages auxquels elle était destinée. Dire que l'âme sentira, pensera, jouira, souffrira après la mort du corps, c'est prétendre qu'une horloge, brisée en mille pièces,

peut continuer à sonner ou à marquer les heures. Ceux qui nous disent que notre âme peut subsister nonobstant la destruction du corps, soutiennent que la modification d'un corps pourra se conserver après que le sujet aura été détruit, ce qui est complétement absurde.

Les théologiens ne manquent pas, il est vrai, de répondre que la conservation des âmes, après la mort du corps, est un effet de la puissance divine; mais c'est appuyer une absurdité par une hypothèse gratuite. La puissance divine, de quelque nature qu'on la suppose, ne peut pas faire qu'une chose existe et n'existe point en même temps; elle ne peut faire qu'une âme sente ou pense sans les intermèdes nécessaires pour avoir des pensées.

L'auteur va encore plus loin; il cherche à démontrer que l'espoir de l'immortalité, non seulement n'a en réalité rien de consolant pour l'homme, non seulement ne fait pas cesser ou ne diminue point la crainte de la mort, mais encore augmente cette terreur par la multitude des préjugés religieux qui l'accompagnent.

Quelque fermement persuadé qu'un homme soit que son âme survivra à son corps, il n'en est pas moins alarmé de la dissolution de ce corps. L'espoir de l'immortalité ne lui est donc d'aucun avantage sous ce rapport.

Mais pourquoi les hommes redoutent-ils la mort? Deux causes contribuent à nourrir ces alarmes : l'une est que la mort, communément accompagnée de douleurs, arrache à l'homme une existence qui lui plaît, et à laquelle il est accoutumé; l'autre est l'incertitude de l'état qui doit succéder à l'existence actuelle. Mais ces causes de la crainte de la mort disparaissent aussitôt qu'on envisage cet événement nécessaire sous son vrai point de vue. Si la vie est

un bien, s'il est nécessaire de l'aimer, il n'est pas moins nécessaire de la quitter, et la raison doit nous apprendre la résignation aux décrets du sort. Un grand philosophe a défini la philosophie, une méditation de la mort. Il ne voulait point, par là, nous faire entendre que nous devons nous occuper tristement de notre fin, dans la vue de nourrir nos frayeurs; mais il voulait nous inviter à nous familiariser avec un objet que la nature nous a rendu nécessaire, et nous accoutumer à l'attendre d'un front serein.

Bâcon a dit que les hommes craignent la mort par la même raison que les enfans ont peur de l'obscurité. Nous nous défions naturellement de tout ce que nous ne connaissons point. Nous voulons voir clair, afin de nous garantir des objets qui nous peuvent menacer, ou pour être à portée de nous procurer ceux qui peuvent nous être utiles. L'homme qui existe ne peut se faire l'idée de la non existence : comme cet état l'inquiète, son imagination se met à travailler, au défaut de l'expérience, pour lui peindre bien ou mal cet état incertain. Accoutumé à penser, à sentir, à être mis en action, à jouir de la société, il voit le plus grand des malheurs dans une dissolution qui le privera des plaisirs, pour le plonger dans le néant.

Ce ne sont là cependant que de vaines chimères. Le sommeil profond ne suffit-il pas pour nous donner une idée vraie du néant? Ne nous prive-t-il pas de tout? Ne semble-t-il pas nous anéantir pour l'univers, et anéantir cet univers pour nous? La mort est-elle autre chose qu'un sommeil profond et durable? C'est faute de pouvoir se faire une idée de la mort, que l'homme la redoute : s'il s'en faisait une idée vraie, il cesserait dès-lors de la craindre; mais il ne peut concevoir un état où l'on ne sent

point. Il croit donc que, quand il n'existera plus, il aura le sentiment et la conscience de ces choses qui lui paraissent aujourd'hui si tristes et si lugubres; son imagination lui peint son convoi, ce tombeau qu'on creuse pour lui, ces chants lamentables qui l'accompagneront à son dernier séjour; il se persuade que ces objets hideux l'affecteront, même après son trépas, aussi péniblement que dans l'état présent, où il jouit de ses sens. Mortel égaré par la crainte! s'écrie l'auteur, après ta mort, tes yeux ne verront plus, tes oreilles n'entendront plus. Du fond de ton cercueil, tu ne seras point le témoin de cette scène que ton imagination se représente aujourd'hui sous des couleurs si noires. Tu ne prendras pas plus de part à ce qui se fera dans le monde, tu ne seras pas plus occupé de ce qu'on fera de tes restes inanimés, que tu ne pouvais faire la veille du jour qui te plaça parmi les êtres de l'espèce humaine. Mourir, c'est cesser de sentir, de penser, de jouir et de souffrir. Tes idées périront avec toi : tes peines ne te suivront point dans la tombe.

Quand même l'espoir de l'immortalité aurait quelque chose de consolant, et pourrait réellement diminuer la crainte de la mort, cependant elle est accompagnée d'un trop grand nombre de préjugés superstitieux, qui rendent la pensée de la mort bien plus révoltante et tourmentante encore. La religion positive se plaît à montrer la mort sous les traits les plus affreux. Elle nous la représente comme un moment redoutable, qui, non seulement met fin à nos plaisirs, mais encore nous livre sans défense aux rigueurs inouïes d'un despote impitoyable, dont rien n'adoucira les arrêts. Selon elle, l'homme le plus vertueux n'est jamais sûr de lui plaire. Il a lieu de trembler de la sévérité de ses jugemens. Des supplices affreux et sans fin puni-

ront les victimes de son caprice, des faiblesses involontaires ou des fautes nécessaires qui auront allumé sa fureur. Ce tyran implacable se vengera de leurs infirmités, de leurs délits momentanés, des penchans qu'il a donnés à leurs cœurs, des erreurs de leur esprit, des opinions, des idées, des passions qu'ils auront reçues dans les sociétés où il les a fait naître. Il ne leur pardonnera surtout jamais d'avoir pu méconnaître un être inconcevable, d'avoir pu se tromper sur son compte, d'avoir osé penser par eux-mêmes, d'avoir refusé d'écouter des guides enthousiastes et trompeurs, et d'avoir eu le front de consulter la raison qu'il leur avait pourtant donnée pour régler leur conduite dans le chemin de la vie.

Quand on pèse de sang-froid ces préjugés, que la superstition combine à l'espoir de l'immortalité, quel prix cette dernière peut-elle avoir pour l'homme raisonnable? Comment peut-elle être destinée à nous délivrer de la crainte de la mort, tandis qu'elle nous la rend au contraire infiniment plus redoutable? On dira que si la religion promettait également le ciel aux méchans et aux bons, il n'y aurait point d'incrédules à l'autre vie. Mais, répondra-t-on, la religion, dans le fait, accorde le ciel aux méchans. Elle y place souvent les plus inutiles et les plus méchans des hommes. Tels sont, Moïse, Samuel, David, chez les juifs; Mahomet, chez les musulmans; chez les chrétiens, Constantin, saint Cyrille, saint Athanase, saint Dominique, et tant d'autres brigands religieux et zélés persécuteurs, que l'Eglise révère; on peut encore leur joindre les Croisés, les Ligueurs, etc. La religion aiguise les passions des méchans, en légitimant des crimes que, sans elle, ils craindraient de commettre, ou pour lesquels ils auraient de la honte et des remords. Enfin, les prêtres fournissent aux plus pervers des

hommes les moyens de détourner la foudre de dessus leurs têtes, et de parvenir à la félicité éternelle.

On pourrait croire que les idées d'un paradis et d'un enfer après la mort, pour les bons et les méchans, ont été imaginées par les politiques, comme le plus ferme soutien des lois, ou au moins comme utiles à leur maintien. Mais combien de personnes sont-elles réellement retenues par les craintes d'une autre vie? Celles qui disent l'être, ou nous trompent, ou s'en imposent à elles-mêmes. Elles attribuent à ces craintes ce qui n'est que l'effet de motifs plus présens, tels que la faiblesse de leur machine, la disposition de leur tempérament, le peu d'énergie de leurs âmes, leur timidité naturelle, les idées de l'éducation, la crainte des conséquences immédiates et physiques de leurs déréglemens ou de leurs mauvaises actions: ce sont là les vrais motifs qui les retiennent, et non pas les notions vagues de l'avenir, que les hommes, qui en sont d'ailleurs persuadés, oublient à chaque instant, dès qu'un intérêt puissant les sollicite à pécher.

L'homme, dit l'auteur, et peut-être avec beaucoup de fondement, ne saurait être contenu, lorsqu'il ne trouve point en lui-même des motifs assez forts pour le retenir ou le ramener à la raison. Il n'y a rien, ni dans ce monde, ni dans l'autre, qui puisse rendre vertueux ceux qu'une organisation malheureuse, un esprit mal cultivé, une imagination emportée, des habitudes invétérées, des exemples funestes, des intérêts puissans, invitent au crime de toutes parts. Il n'est point de spéculations capables de réprimer celui qui brave l'opinion publique, qui méprise la loi, qui est sourd aux cris de sa conscience, que sa puissance met dans ce monde au dessus du châtiment ou du blâme. Toute idée d'un

avenir éloigné cédera toujours à ce qu'il croit nécessaire à son bonheur immédiat et présent. Toute passion vive nous aveugle sur tout ce qui n'est pas son objet. Les terreurs de la vie future, dont nos passions ont toujours le secret de nous diminuer la probabilité, ne peuvent rien sur un méchant qui ne craint pas les châtimens bien plus voisins de la loi, et la haine assurée des êtres qui l'entourent. Tout homme qui se livre au crime, ne voit rien de certain que l'avantage qu'il attend du crime; le reste lui paraît toujours faux ou problématique.

Non seulement on pouvait opposer à l'opinion que l'auteur du *Système de la Nature* se formait de l'importance du dogme de l'immortalité de l'âme, l'influence de cette doctrine sur la morale; mais encore il restait à savoir comment on doit s'y prendre pour diriger et enchaîner les passions des hommes, si on n'a point égard à un état futur de rémunération. L'auteur prétend que l'éducation, la morale et les lois suffisent pour cela. L'éducation doit ensemencer les cœurs, cultiver les germes qu'elle y aura jetés, mettre à profit les dispositions et les facultés qui dépendent des différentes organisations, entretenir le feu de l'imagination, l'allumer pour certains objets, l'étouffer et l'éteindre pour d'autres, enfin, faire contracter aux âmes des habitudes avantageuses pour l'individu et pour la société. Elevés de cette manière, les hommes n'auront aucun besoin des récompenses célestes pour connaître le prix de la vertu; ils n'auront pas besoin de voir des gouffres embrasés sous leurs pieds pour abhorrer le crime.

Un gouvernement juste, éclairé, vertueux, vigilant, qui se proposera de bonne foi le bien public, n'a pas non plus besoin de fables ou de mensonges pour gouverner des sujets raisonnables. Il rougirait

de se servir de prestiges pour tromper des citoyens instruits de leurs devoirs, soumis par intérêt à des lois équitables, capables de sentir le bien qu'on veut leur faire. Il sait que l'estime publique a plus de force sur des hommes bien nés, que la terreur des lois. Il sait que l'habitude suffit pour inspirer de l'horreur, même pour les crimes cachés qui échappent aux yeux de la société. Il sait que les châtimens visibles de ce monde imposent bien plus à des hommes grossiers, que ceux d'un avenir incertain et éloigné. Il sait, enfin, que les biens sensibles que la puissance souveraine est en possession de distribuer, touchent bien plus l'imagination des mortels, que ces récompenses vagues qu'on leur promet dans l'avenir.

Si la politique veut jamais faire servir l'idée d'une vie future pour exciter les citoyens à la vertu, qu'elle la montre comme le prix de leurs travaux à ces esprits énergiques qui s'élancent au delà des bornes de leur existence actuelle. L'idée d'être enseveli après sa mort dans un oubli total est une pensée douloureuse pour tout homme. Peu d'individus ont le courage de se mettre au-dessus des jugemens du genre humain futur, et de se dégrader à ses yeux. Quel est l'être insensible au plaisir d'arracher des pleurs à ceux qui lui survivent, d'agir encore sur leurs âmes, d'occuper leurs pensées, d'exercer sur eux son pouvoir du fond même du tombeau ? Que la morale et la politique excitent donc les hommes à se rendre, pour leur propre bonheur, des objets agréables à leurs parens, à leurs enfans, à leurs proches, à leurs amis, à leurs serviteurs; à servir fidèlement la patrie qui assure leur bien-être, à se rendre estimables aux yeux de leurs concitoyens, à entreprendre des travaux qui arrachent les éloges de la postérité, et à goûter ainsi d'avance le charme des louanges qu'ils

veulent mériter après leur mort. Ainsi disposés, les citoyens envisagent le trépas avec indifférence, attendent la mort avec constance, abandonnent aux enthousiastes leurs espérances vagues, et laissent aux superstitieux les craintes dont ils nourrissent leur mélancolie.

Pour agir d'une manière conséquente avec ses idées sur la nature et la destination de l'homme, l'auteur du *Système de la Nature* devait non seulement excuser le suicide, mais encore en soutenir la cause, le justifier et le recommander en certaines occurrences. Voici les argumens qu'il allègue à son appui :

1°. Les rapports de l'homme avec la nature ne furent ni volontaires du côté du premier, ni réciproques du côté de la nature ou de son auteur. La volonté de l'homme n'eut aucune part à sa naissance, et c'est communément contre son gré qu'il est forcé de finir. Ses actions ne sont que des effets nécessaires de causes ignorées qui déterminent ses volontés. Il est dans les mains de la nature ce qu'une épée est dans sa propre main : elle peut en tomber, sans qu'on puisse l'accuser de rompre ses engagemens, ou de marquer de l'ingratitude à celui qui la tient. L'homme ne peut aimer son être qu'à condition d'être heureux. Dès que la nature entière lui refuse le bonheur, dès que tout ce qui l'entoure lui devient incommode, dès que ses idées lugubres n'offrent que des peintures affligeantes à son imagination, il peut sortir d'un rang qui ne lui convient plus, puisqu'il n'y trouve aucun appui ; il n'existe déjà plus ; il est suspendu dans le vide ; il ne peut être utile, ni à lui-même, ni aux autres.

2°. Si nous considérons le pacte qui unit l'homme à la société, nous verrons que tout pacte est conditionnel et réciproque, c'est-à-dire, suppose des

avantages mutuels entre les parties contractantes. Le citoyen ne peut tenir à la société, à la patrie, à ses associés, que par le lien du bien-être; ce lien est-il tranché, il est remis en liberté. Blâmerait-on un homme qui, se trouvant inutile et sans ressources dans la ville où le sort l'a fait naître, irait, de désespoir, se plonger dans la solitude? De quel droit blâme-t-on donc celui qui se tue par désespoir? L'homme qui meurt fait-il donc autre chose que s'isoler? La mort est le seul remède du désespoir. Tant que l'espérance demeure à l'homme, tant que ses maux lui paraissent supportables, tant qu'il se flatte de les voir finir un jour, tant qu'il trouve encore quelque douceur à exister, il ne consent point à se priver de la vie; mais, lorsque rien ne soutient plus en lui l'amour de son être, vivre est le plus grand des maux, et mourir est un devoir pour qui veut s'y soustraire. Une société qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun bien, perd tous ses droits sur nous; une nature qui s'obstine à rendre notre existence malheureuse, nous ordonne d'en sortir: en mourant, nous remplissons un de ses décrets, ainsi que nous avons fait en entrant dans la vie.

On n'a rien à craindre, dit l'auteur, de ces maximes qui autorisent les malheureux à trancher le fil de leurs jours. Ce ne sont point des maximes qui déterminent les hommes à prendre une si violente résolution; c'est un tempérament aigri par le chagrin; c'est une constitution bilieuse et mélancolique; c'est un vice dans l'organisation; c'est un dérangement dans la machine; c'est la nécessité, et non des spéculations raisonnables qui font naître dans l'homme le désir de se détruire. Rien ne l'invite à cette démarche, tant que la raison lui reste, ou qu'il a encore l'espérance, ce baume souverain de tous les maux. Quant à l'infortuné qui ne peut perdre de

vue ses ennuis et ses peines, qui a toujours ses maux présens à l'esprit, il est forcé de prendre conseil d'eux seuls. D'ailleurs, quels avantages ou quels secours la société pourrait-elle se promettre d'un malheureux réduit au désespoir, d'un misanthrope accablé par la tristesse, tourmenté de remords, qui n'a plus de motifs pour se rendre utile aux autres, et qui lui-même s'abandonne, ne trouvant plus d'intérêt à conserver ses jours? La société ne serait-elle pas plus heureuse, si l'on pouvait parvenir à persuader aux méchans d'ôter de devant nos yeux des objets incommodes, et que les lois, à leur défaut, sont obligées de détruire? Ces méchans ne seraient-ils pas plus heureux, s'ils prévenaient la honte et les supplices qui leur sont destinés?

Je veux encore rapporter ici une remarque de l'auteur, qui est en elle-même très juste. Rien de plus utile que d'inspirer aux hommes le mépris de la *mort*, et de bannir de leurs esprits les fausses idées qu'on leur donne de ses suites. La crainte de la mort ne fera jamais que des lâches. La crainte de ses suites prétendues ne fera que des fanatiques ou de pieux mélancoliques, inutiles pour eux-mêmes et pour les autres. La mort est une ressource qu'il ne faut point ôter à la vertu opprimée, que l'injustice des hommes réduit souvent au désespoir. Si les hommes craignaient moins la mort, ils ne seraient ni esclaves, ni superstitieux. La vérité trouverait des défenseurs plus zélés, les droits de l'homme seraient plus hardiment soutenus, les erreurs seraient plus fortement combattues, et la tyrannie serait à jamais bannie des nations. La lâcheté la nourrit, et la crainte la perpétue. En un mot, les hommes ne peuvent être ni contens, ni heureux, tant que leurs opinions les forceront de trembler.

L'utilité doit être l'unique mesure des jugemens

pratiques de l'homme. Être utile, c'est contribuer au bonheur de ses semblables. Être nuisible, c'est contribuer à leur malheur. Si l'homme cherche son bonheur dans tous les instans de sa vie, il ne doit approuver que ce qui le lui procure, ou lui fournit les moyens de l'obtenir. On appelle intérêt l'objet auquel chaque homme, d'après son tempérament et les idées qui lui sont propres, attache son bien-être. L'intérêt n'est jamais que ce que nous regardons comme nécessaire à notre félicité. Nul homme, dans ce monde, n'est totalement sans intérêt; car chacun a besoin du bonheur. Mais l'intérêt de chacun, du bon comme du méchant, du grand comme du petit, du riche comme du pauvre, est différent. Ainsi, quand on dit que l'intérêt est l'unique mobile des actions humaines, on veut indiquer, par là, que chaque homme travaille, à sa manière, à son propre bonheur. Cela posé, nul ne peut être appelé désintéressé; on ne donne ce nom qu'à celui dont on ignore les mobiles, ou dont on approuve l'intérêt. Ainsi, on appelle généreux, fidèle, désintéressé, celui qui est bien plus touché du plaisir de secourir son ami dans l'infortune, que de celui de conserver dans son coffre d'inutiles trésors. On appelle désintéressé tout homme qui fait, à l'objet auquel il attache son bonheur, des sacrifices que nous jugeons coûteux, parce que nous n'attachons pas le même prix à cet objet : nous jugeons souvent très mal des intérêts des autres comme des nôtres propres.

L'homme réellement vertueux est un homme qui a sans cesse devant les yeux l'intérêt qu'il a de mériter l'affection, l'estime et le secours des autres, ainsi que le besoin de s'aimer et de s'estimer lui-même. Rempli de ces idées devenues habituelles en lui, il s'abstient même des crimes cachés qui l'aviliraient à ses propres yeux. Il ressemble à un homme qui,

ayant, dès l'enfance, contracté l'habitude de la propreté, serait péniblement affecté de se voir souillé, lors même que personne n'en serait le témoin. Ces principes sont la vraie base de la morale, suivant l'auteur du *Système de la Nature*.

Rien de plus chimérique que la morale qui se fonde sur des mobiles imaginaires qu'on a placés hors de la nature, ou sur des sentimens innés que quelques spéculateurs ont regardés comme antérieurs à toute expérience, et comme indépendans des avantages qui en résultent pour nous. Il est de l'essence de l'homme de s'aimer lui-même, de vouloir se conserver, de chercher à rendre son existence heureuse. Ainsi, l'intérêt ou le désir du bonheur est l'unique mobile de toutes ses actions. Cet intérêt dépend de son organisation actuelle, de ses besoins, de ses idées acquises, des habitudes qu'il a contractées. Il est sans doute dans l'erreur lorsqu'une organisation viciée ou des opinions fausses lui montrent son bien-être dans des objets inutiles ou nuisibles à lui-même ainsi qu'aux autres. Au contraire, il marche d'un pas sûr à la vertu, lorsque des idées vraies lui font placer son bonheur dans une conduite utile à son espèce, approuvée des autres, et qui le rend un objet intéressant pour eux.

Ce n'est que par la vertu que l'homme peut se rendre heureux; sans vertu, la société ne peut être utile ni subsister; elle ne peut avoir des avantages réels que lorsqu'elle rassemble des êtres animés du désir de se plaire, et disposés à travailler à leur utilité réciproque. Si les citoyens ne sont point animés de cette bienveillance réciproque, l'état ne saurait prospérer. Il n'y a point non plus alors de bonheur pour les individus, pas plus qu'il n'y en a dans une famille, quand les membres qui la composent ne sont pas dans l'heureuse volonté de se prêter des secours

mutuels, et de s'entr'aider à supporter les peines de la vie.

On ne manquera pas d'objecter que, loin de procurer le bien-être à ceux qui la pratiquent, la vertu est souvent privée de récompense, haïe, persécutée, payée d'ingratitude; tandis que le vice jouit de l'impunité, et triomphe. La plupart des sociétés sont gouvernées par des hommes que l'ignorance, la flatterie, le préjugé, l'abus de pouvoir et l'impunité concourent à rendre ennemis de la vertu, qui ne prodiguent leur estime et leurs bienfaits qu'à des sujets indignes, ne récompensent que des qualités frivoles et nuisibles, et ne rendent point au mérite la justice qui lui est due : mais l'homme de bien n'ambitionne ni les récompenses ni les suffrages d'une société si mal constituée; content d'un bonheur domestique, il ne cherche pas à multiplier des rapports qui ne feraient que multiplier ses dangers. Il sait qu'une société vicieuse est un tourbillon avec lequel l'homme honnête ne peut se coordonner. Il se met donc à l'écart, hors de la route battue, où il serait infailliblement écrasé. Il fait le bien autant qu'il peut dans sa sphère; il laisse le champ libre aux méchans qui veulent descendre dans l'arène : il plaint les nations malheureuses par leurs erreurs et par les passions qui en sont les suites fatales et nécessaires. Ces nations ne renferment que des citoyens malheureux, qui, loin de songer à leurs véritables intérêts, loin de travailler à leur bonheur mutuel, loin de sentir combien la vertu leur devrait être chère, ne font que se combattre ouvertement ou se nuire sourdement, et détestent une vertu qui gênerait leurs passions désordonnées. Quand nous disons que la vertu est sa propre récompense, nous voulons donc simplement énoncer que, dans une société dont les vues seraient guidées par l'expérience, la vérité et la raison, chaque homme connaissant ses

véritables intérêts, sentirait le but de l'association, trouverait des avantages ou des motifs réels pour remplir ses devoirs; en un mot, serait convaincu que, pour se rendre solidement heureux, il doit s'occuper du bien-être de ses semblables, et mériter leur estime, leur tendresse et leurs secours.

Après avoir développé ses propres idées sur les principes de la nature et les rapports de l'homme à cette même nature, l'auteur passe à la critique des opinions contraires, tant anciennes que modernes : ce qui forme la seconde partie de son livre. Là il cherche d'abord à expliquer l'origine de nos idées sur la Divinité, et s'efforce de démontrer comment se trouvent en cela les causes des nombreuses religions et mythologies religieuses de l'antiquité.

Le résultat est : Malgré tous les efforts de leur imagination, les hommes n'ont jamais pu s'empêcher de puiser dans leur propre nature les qualités qu'ils ont assignées à l'être qui gouverne l'univers. Mais il résulte nécessairement une foule de contradictions du mélange incompatible de ces qualités humaines, qui ne peuvent convenir à un même sujet, attendu qu'elles se détruisent les unes les autres. Les théologiens eux-mêmes ont senti les difficultés insurmontables que leurs Divinités présentaient à la raison. Ils ne purent s'en tirer qu'*en défendant de raisonner*, qu'en déroutant les esprits, qu'en embrouillant de plus en plus les idées déjà si confuses et si discordantes qu'ils donnaient de leur Dieu. Par ce moyen, ils l'enveloppèrent d'un nuage, ils le rendirent inaccessible, et ils devinrent les maîtres d'expliquer à leur fantaisie les voies de l'être énigmatique qu'ils faisaient adorer. Pour cet effet, ils l'exagérèrent de plus en plus; ni le temps, ni l'espace, ni la nature entière ne purent

contenir son immensité : tout en lui devint un mystère impénétrable.

Quoique l'homme, dans l'origine, eût emprunté de lui-même les couleurs et les traits primitifs dont il composait son Dieu, quoiqu'il en eût fait un monarque puissant, jaloux, vindicatif, qui pouvait être injuste sans blesser sa justice, en un mot, semblable aux princes les plus pervers, la théologie, à force de rêveries, perdit la nature humaine de vue; et, pour rendre la Divinité plus différente de ses créatures, elle lui assigna en outre des qualités si merveilleuses, si étranges, si éloignées de tout ce que notre esprit peut concevoir, qu'elle s'y perdit elle-même. Elle se persuada sans doute que, par là même, ces qualités étaient divines. Elle les crut dignes de Dieu, parce que nul homme ne put s'en faire aucune idée.

On parvint à persuader aux hommes qu'il fallait croire ce qu'ils ne pouvaient concevoir : qu'il fallait recevoir avec soumission des systèmes improbables et des conjectures contraires à la raison; que cette raison était le sacrifice le plus agréable qu'on pût faire à un maître fantastique qui ne voulait pas qu'on fît usage de ses dons. En un mot, on fit croire aux mortels qu'ils n'étaient pas faits pour comprendre la chose la plus importante pour eux. Les attributs théologiques ou métaphysiques de Dieu ne sont, en effet, que de pures négations des qualités qui se trouvent dans l'homme, ou dans tous les êtres qu'il connaît. Ces attributs supposent la Divinité exempte de ce qu'il nomme en lui-même, ou dans les êtres qui l'entourent, des faiblesses et des imperfections. Dire que *Dieu est infini*, c'est affirmer qu'il n'est point, comme l'homme et tous les êtres que nous connaissons, circonscrit par les bornes de l'espace. Dire que *Dieu est éternel*, signifie qu'il n'a point

eu, comme nous, ou comme tout ce qui existe, un commencement, et qu'il n'aura pas de fin. Dire que *Dieu est immuable*, c'est prétendre qu'il n'est point, comme nous et tout ce qui nous environne, sujet au changement. Dire, enfin, que *Dieu est immatériel*, c'est avancer que sa substance ou son essence sont d'une nature que nous ne concevons point, mais qui doit être dès lors totalement différente de tout ce que nous connaissons.

C'est de l'amas confus de ces qualités négatives, que résulte le Dieu théologique, ce tout métaphysique dont il sera toujours impossible à l'homme de se faire aucune idée. En combinant les mots vagues d'infinité, immensité, spiritualité, omniscience, ordre, sagesse, intelligence, toute-puissance, on crut faire quelque chose. On étendit ces qualités par la pensée, et on crut avoir fait un Dieu, tandis qu'on ne fit qu'une chimère. On s'imagina que ces qualités devaient convenir à Dieu, parce qu'elles ne conviennent à rien de ce que nous connaissons. On crut qu'un être incompréhensible devait avoir des qualités inconcevables. Voilà les matériaux dont la théologie se servit pour composer le fantôme inexplicable devant lequel elle ordonne au genre humain de tomber à genoux.

Mais, outre que ces qualités sont inintelligibles, elles nous présentent des contradictions et des incompatibilités qui font qu'elles se démentent à chaque instant. On nous assure que Dieu est bon. La bonté est une qualité que nous ne donnons qu'à ceux d'entre les hommes dont les actions produisent des effets salutaires pour nous. Le maître de la nature a-t-il donc cette bonté? S'il est l'auteur de toutes choses, ne sommes-nous pas forcés de lui attribuer également les douleurs de la goutte, les ardeurs de la fièvre, les contagions, les famines, les

guerres qui désolent l'espèce humaine? Comment donc démêler les preuves de la Providence bienfaisante, quand tout semble annoncer qu'elle se joue de nous? Que penser de la tendresse d'un Dieu qui nous afflige, qui nous éprouve, qui se plaît à contrister ses enfans? Que deviennent ces causes finales, si faussement supposées, et qu'on nous donne comme les preuves les plus fortes de l'existence d'un Dieu sage et tout-puissant?

On nous assure que Dieu n'a créé l'univers que pour l'homme, qu'il a voulu que, sans loi, l'homme fût roi de la nature. Faible monarque, dont un grain de sable dans quelques atomes de bile, dont quelques humeurs déplacées détruisent l'existence et le règne, tu prétends qu'un Dieu bon a tout fait pour toi! Tu veux que la nature entière soit ton domaine, et tu ne peux te défendre contre les plus légers de ses coups! Tu te fais un dieu pour toi tout seul! Tu supposes qu'il veille à ta conservation! Tu crois qu'il s'occupe de ton bonheur! Tu t'imagines qu'il a tout créé pour toi! Et, d'après ces idées présomptueuses, tu prétends qu'il est bon! Ne vois-tu donc pas qu'à chaque instant sa bonté pour toi se dément? Ne vois-tu pas que ces animaux, que tu crois soumis à ton empire, dévorent souvent tes semblables, que le feu les consume, que l'océan les engloutit? Ne vois-tu pas que ces élémens, dont tu admires l'ordre, te rendent victime de leurs affreux désordres? Qu'est-ce que la race humaine comparée à la terre? Qu'est-ce que cette terre comparée au soleil? Qu'est-ce que notre soleil comparé à cette foule de soleils qui remplissent la voûte du firmament, non pour réjouir tes regards, non pour exciter ton imagination, comme tu te l'imagines, mais pour occuper la place que la nécessité leur assigne? O homme faible et vain! reviens donc à la

vérité, reconnais ta vraie nature et tes véritables rapports, reconnais que tu es un enfant du destin et de la nécessité, comme la nature entière..... L'auteur poursuit encore les contradictions des qualités divines avec le monde et le genre humain; mais je ne puis pas le suivre davantage ici. Tous ses raisonnemens contre la théologie naturelle régnante, roulent sur l'impossibilité d'une théodicée, à cause de la présence du mal physique et du mal moral dans l'univers.

Ensuite il examine les principales preuves de l'existence de Dieu, comme intelligence personnelle distincte du monde. Il discute non seulement les preuves populaires, celles qu'on tire, par exemple, du consentement unanime des hommes, et qu'il réfute fort bien; mais encore les preuves philosophiques, entre autres celles qui ont été enseignées par les théologiens métaphysiciens modernes. Parmi ces derniers, Clarke est celui qu'il attaque d'abord. Clarke avait dit: *Quelque chose a nécessairement existé de toute éternité: ce quelque chose doit être un être indépendant et immuable, ce qui découle nécessairement de son existence de toute éternité. Cet être existe par lui-même, parce qu'il ne peut avoir sa raison dans aucun autre. Son essence est incompréhensible. Mais comme un être nécessairement existant par lui-même est éternel, il est nécessairement aussi infini, présent partout, unique intelligence, infiniment libre, tout-puissant, infiniment sage, infiniment juste, infiniment bon, infiniment vrai.*

L'auteur du *Système de la Nature* accorde la première proposition, en tant qu'il n'est question que d'un être nécessaire, éternel, existant par lui-même, la Nature. Mais il rejette la conclusion: que cet être doive être une intelligence, et posséder les

perfections morales suprêmes. L'intelligence est une qualité des êtres organisés ou animés, que nous ne connaissons nulle part hors de ces êtres. Pour avoir de l'intelligence, il faut penser; pour penser, il faut avoir des idées; pour avoir des idées, il faut avoir des sens. Quand on a des sens, on est matériel; quand on est matériel, on n'est point un pur esprit, comme doit être la Divinité, si on ne l'identifie pas à la nature matérielle. On nous dit que Dieu doit posséder toutes les qualités les plus excellentes qui se trouvent dans les créatures; car, comment la créature pourrait-elle être plus parfaite que son Créateur? Mais rien n'est plus facile que de résoudre cette question. S'il faut accorder à Dieu les qualités excellentes de l'homme, ou des créatures en général, on doit aussi lui attribuer toutes les autres qualités qui se rencontrent dans les créatures. Mais c'est là ce que le chrétien, même le plus zélé, n'accorde pas.

L'auteur objecte contre la liberté de Dieu l'existence du mal dans le monde. Dieu veut-il que le mal se fasse, ou ne peut-il point l'empêcher? Dans le dernier cas, il n'est pas libre; car sa volonté rencontre des obstacles continuels : dans le premier, il consent aussi au péché, il veut qu'on l'offense, et souffre que les hommes gênent sa liberté et dérangent ses projets. Comment les théologiens se tireront-ils de ce dilemme, qui renverse absolument la liberté de Dieu? La même difficulté s'élève contre la toute-puissance, la sagesse, la bonté, etc., divines. Ainsi donc, tout ce qu'il y a de vrai dans le raisonnement de Clarke, confirme le matérialisme général et le fatalisme de la nature. Mais, d'un autre côté, ce même raisonnement nous montre, de la manière la plus évidente, combien l'idée théologico-métaphysique de Dieu est insoutenable, puisqu'elle offre des

contradictions insolubles quand on veut l'appliquer au monde.

L'auteur du *Système de la Nature* argumente aussi contre les preuves de Descartes, Malebranche, Newton, etc. Celle de Descartes se bornait à ce qu'*il ne serait pas possible que l'homme fût tel qu'il est, c'est-à-dire, qu'il eût en lui l'idée de Dieu, si Dieu n'existait pas véritablement. L'homme a l'idée d'un Dieu possédant toutes les perfections infinies, sans que son esprit puisse concevoir ces perfections. Il doit donc exister un être qui corresponde à cette idée.*

A cette argumentation, l'auteur répond :

1°. Nous ne sommes point en droit de conclure qu'une chose existe, de ce que nous en avons l'idée. Notre imagination nous présente l'idée d'un sphinx ou d'un hippogryphe, sans que, pour cela, nous soyons en droit d'en conclure que ces choses existent réellement.

2°. Il est impossible que nous ayons une idée positive et véritable d'un Dieu semblable à celui dont Descartes et les théologiens veulent prouver l'existence. Il est impossible à tout homme, à tout être matériel, de se former une idée réelle d'un esprit, d'une substance privée d'étendue, d'un être incorporel agissant sur la nature, qui est corporelle et matérielle.

3°. Il est impossible d'avoir aucune idée positive et réelle de la perfection, de l'infini, de l'immensité, et des autres attributs que la théologie assigne à Dieu.

La preuve cartésienne de l'existence de la Divinité n'a donc rien de concluant.

Descartes fait de Dieu une pensée, une intelligence; mais comment concevoir une intelligence, une pensée, sans un sujet auquel ces qualités puissent adhé-

rer? Descartes prétend bien qu'*on ne peut concevoir Dieu que comme une vertu qui s'applique successivement aux parties de l'univers.* Il dit encore que *Dieu ne peut être dit étendu, comme on le dit du feu contenu dans un morceau de fer, qui n'a point, à proprement parler, d'autre extension que celle du fer lui-même :* mais, d'après ces notions, on est en droit de lui reprocher d'annoncer très clairement qu'il n'y a pas d'autre Dieu que la nature, ce qui est un spinosisme tout pur. En effet, on sait que c'est dans les principes de Descartes que Spinosa a puisé son système, qui en découle nécessairement. C'est donc avec raison qu'on a accusé Descartes d'athéisme, puisque, avant que Dieu eût créé une matière, il ne pouvait coexister ni être coétendu avec elle. Dans ce cas, selon Descartes, il n'y avait point de Dieu; car, en ôtant aux modifications leur sujet, ces modifications doivent elles-mêmes disparaître. Si Dieu est la force motrice de la nature, ce Dieu n'existe plus par lui-même; il n'existe qu'autant que subsiste le sujet auquel il est inhérent, c'est-à-dire, la nature dont il est le moteur. Sans matière, il n'y aura plus de Dieu. Dieu n'existe donc plus sans un monde où il puisse manifester son action. Il dépend du monde, sans lequel il n'est rien. Donc, loin d'établir solidement l'existence d'un Dieu, Descartes la détruit, et sa théologie est en contradiction avec elle-même.

L'auteur porte le même jugement sur la théologie de Malebranche. Malebranche prétend que *l'univers n'est qu'une pensée, une émanation intelligible de Dieu. Nous voyons tout en Dieu. Tout ce que nous voyons est Dieu seul. Dieu seul sait tout ce qui se fait. Il est lui-même toute l'action et toute l'opération qui est dans toute la nature. En un mot, il est tout l'être et le seul être.*

N'est-ce pas dire formellement que la nature est Dieu?

D'ailleurs, en assurant que nous voyons tout en Dieu, Malebranche prétend qu'*il n'est pas encore bien démontré qu'il y ait une matière et des corps, et que la foi seule nous enseigne ces grands mystères, dont, sans elle, nous n'aurions aucune connaissance.*

Ici on peut demander comment il est possible de démontrer l'existence d'un Dieu, créateur de la matière, si l'existence de cette matière est encore un problème? Tous les dogmes théologiques sont, d'un autre côté, renversés évidemment par les idées de Malebranche. Comment concilier avec la liberté de l'homme, l'idée d'un Dieu qui est la cause motrice de la nature entière, qui veut immédiatement la matière et le corps, sans la volonté duquel rien ne se fait dans l'univers, qui prédétermine les créatures à tout ce qu'elles font? Comment peut-on prétendre que les âmes humaines aient la faculté de former des pensées et des volontés, de se mouvoir, et de se modifier elles-mêmes? Si on suppose que la conservation des créatures est une création continuée, n'est-ce pas Dieu qui, en les conservant, les met en état de mal faire? Il est évident que, d'après le système de Malebranche, Dieu fait tout, et que les créatures ne sont que des instrumens passifs dans ses mains. Leurs péchés ainsi que leurs vertus sont à lui. Les hommes ne peuvent ni mériter, ni démériter; ce qui anéantit toute religion. C'est ainsi que la théologie est perpétuellement occupée à se détruire elle-même.

Newton, dont le vaste génie a deviné la nature et ses lois, s'est égaré dès qu'il les a perdues de vue. Esclave des préjugés de son enfance, il n'a pas osé porter le flambeau de ses lumières sur la chimère qu'on avait gratuitement associée à cette nature. Il

n'a pas reconnu que ses propres forces lui suffisaient pour produire tous les phénomènes qu'il avait lui-même si heureusement expliqués. Le sublime Newton n'est plus qu'un enfant quand il quitte la physique et l'évidence pour se perdre dans les régions imaginaires de la théologie. *Dieu*, dit-il, *gouverne tout, non comme l'être du monde, mais comme le seigneur et le souverain de toutes choses. C'est à cause de sa souveraineté qu'on l'appelle le Seigneur Dieu.* On voit que Newton, ainsi que tous les théologiens, fait de son Dieu un monarque spirituel, un despote qui régit l'univers, et dont le gouvernement a pour modèle celui que les rois de la terre exercent quelquefois sur leurs sujets transformés en esclaves. *Le Dieu suprême*, ajoute Newton, *est un être éternel, infini, absolument parfait. Le mot Dieu signifie Seigneur; mais tout seigneur n'est pas maître. C'est la souveraineté de l'être spirituel qui constitue Dieu; c'est la vraie souveraineté qui constitue le vrai Dieu; c'est la souveraineté qui constitue le Dieu suprême; c'est la souveraineté fausse qui constitue les faux Dieux. De la souveraineté vraie, il suit que le vrai Dieu est vivant, intelligent et puissant; et, de ses autres perfections, il s'ensuit qu'il est suprême et souverainement parfait; il est éternel, infini; il sait tout; il dure depuis l'éternité, et ne finira jamais; il gouverne tout, et il sait tout ce qui se fait ou peut se faire; il n'est ni l'éternité ni l'infinité; mais il est éternel et infini; il n'est point l'espace ou la durée, mais il dure et il est présent.*

Dans toute cette tirade inintelligible de Newton, nous ne voyons que des efforts incroyables pour concilier des attributs théologiques ou des qualités abstraites avec les attributs humains donnés au monarque divinisé. Nous y voyons des qualités néga-

tives, qui ne conviennent plus à l'homme, données pourtant au souverain de la nature qu'on suppose un roi. Quoi qu'il en soit, voilà toujours le Dieu suprême qui a besoin de sujets pour établir sa souveraineté. Ainsi, Dieu a besoin des hommes pour exercer son empire; sans cela il ne serait point roi. Quand il n'y avait rien, de quoi Dieu était-il seigneur? Ce roi spirituel exerce-t-il vraiment son empire spirituel sur des êtres qui souvent ne font pas ce qu'il veut, qui luttent sans cesse contre lui, qui mettent le désordre dans ses états? Ce monarque spirituel est-il le maître des esprits, qu'il a laissés libres de se révolter contre lui? Ce monarque infini, qui remplit tout de son immensité, et qui gouverne tout, gouverne-t-il l'homme qui pèche, dirige-t-il ses actions, est-il en lui lorsqu'il offense son Dieu? Le Diable, le faux Dieu, le mauvais principe, n'a-t-il pas un empire plus étendu que le Dieu véritable, dont sans cesse, suivant les dogmes de la théologie, il contrarie les desseins et renverse les projets?

Dieu est un, continue Newton, *et il est le même pour toujours et partout, non seulement par sa seule vertu ou son énergie, mais encore par sa substance*. Mais, comment un être, qui agit, qui produit tous les changemens que subissent les êtres, peut-il être toujours le même? Qu'entend-on par la vertu, l'énergie, la substance de Dieu? Si cette substance est spirituelle, et privée d'étendue, comment peut-elle exister quelque part? Comment peut-elle mettre la matière en action? Comment peut-elle être conçue? Cependant Newton dit encore que *toutes les choses sont contenues en Dieu, et se meuvent en lui, mais sans action réciproque. Dieu n'éprouve rien de la part des mouvemens des corps; ceux-ci n'éprouvent aucune résistance de sa présence partout*. Il paraît ici que

Newton donne à la Divinité des caractères qui ne conviennent qu'au vide et au néant; sans cela nous ne pouvons concevoir qu'il puisse n'y avoir point une action réciproque ou des rapports entre des substances qui se pénétrent, qui s'environnent de toutes parts. Il paraît évident qu'ici Newton ne s'entend pas.

L'auteur parcourt de la même manière les autres attributs que le philosophe anglais donnait à la Divinité. Il signale le néant des idées de ces attributs, ou leur contraste avec d'autres idées, ou leur opposition directe avec le témoignage irrécusable de l'expérience.

Qu'on ne dise point que nous ne pouvons avoir l'idée d'un ouvrage sans avoir celle d'un ouvrier distingué de son ouvrage. *La nature n'est point un ouvrage;* elle a toujours existé par elle-même. C'est dans son sein que tout se fait. C'est un atelier immense, pourvu de matériaux, et qui fait les instrumens dont elle se sert pour agir. Tous ses ouvrages sont des effets de son énergie et des agens ou causes, qu'elle fait, qu'elle renferme, qu'elle met en action. Des élémens éternels, incréés, indestructibles, toujours en mouvement, et se combinant diversement, font éclore tous les êtres, tous les phénomènes que nous voyons, toutes les merveilles sur lesquelles nous méditons et raisonnons. Ces élémens n'ont besoin pour cela que de leurs propriétés, soit particulières, soit réunies, et du mouvement qui leur est essentiel, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un ouvrier inconnu pour les arranger, les façonner, les combiner, les conserver et les dissoudre.

Mais, en supposant pour un instant qu'il soit impossible de concevoir l'univers sans un ouvrier qui l'ait formé et qui veille à son ouvrage, où placerons-nous cet ouvrier? Sera-t-il dedans ou hors de l'uni-

vers? Est-il matière ou mouvement? Ou bien n'est-il que l'espace, le néant ou le vide? Dans tous ces cas, ou il ne serait rien, ou il serait contenu dans la nature, et soumis à ses lois. S'il est dans la nature, on ne peut y voir que de la matière en mouvement; d'où on doit conclure que l'agent qui la meut est corporel et matériel, et que, par conséquent, il est sujet à se dissoudre. Si cet agent est hors de la nature, on n'a plus aucune idée du lieu qu'il occupe, ni d'un être immatériel, ni de la façon dont un esprit sans étendue peut agir sur la matière dont il est séparé. Ces espaces ignorés que l'imagination a placés au delà du monde visible, n'existent point pour un être qui voit à peine à ses pieds. La puissance idéale qui les habite ne peut se peindre à notre esprit que quand notre imagination combine au hasard les couleurs fantastiques qu'elle est toujours forcée de prendre dans le monde où nous sommes. Dans ce cas, nous ne faisons que reproduire en idée ce que nos sens ont réellement aperçu, et ce Dieu, que nous nous efforçons de distinguer de la nature, ou de placer hors de son enceinte, y rentre toujours nécessairement et malgré nous.

Si l'on portait, dit-on, une montre à un sauvage qui n'en aurait jamais vu, il ne pourrait s'empêcher de reconnaître qu'elle est l'ouvrage d'un agent intelligent. Ne sommes-nous pas pareillement forcés de reconnaître que la machine de l'univers, que l'homme, que les phénomènes de la nature, sont des ouvrages d'un agent dont le pouvoir et l'intelligence surpassent tout?

L'auteur du *Système de la Nature* répond: Nous appelons industrieux un homme qui peut faire des choses que nous ne pouvons pas faire nous-mêmes. La nature peut tout; et, dès qu'une chose existe, c'est une preuve qu'elle a pu la faire. Ainsi,

c'est toujours relativement à nous-mêmes que nous jugeons la nature industrieuse. Nous la comparons alors à nous-mêmes; et comme nous jouissons d'une qualité que nous nommons intelligence, à l'aide de laquelle nous produisons des ouvrages où nous montrons notre industrie, nous en concluons que les ouvrages de la nature qui nous étonnent le plus ne lui appartiennent point, mais sont dus à un ouvrier intelligent comme nous, quoique nous proportionnions son intelligence à l'étonnement que ses œuvres produisent en nous, c'est-à-dire, à notre faiblesse et à notre propre ignorance.

Le sauvage à qui on portera une montre, aura ou n'aura pas d'idée de l'industrie humaine; s'il en a des idées, il sentira que cette montre peut être l'ouvrage d'un être de son espèce, jouissant de facultés qui lui manquent à lui-même. S'il n'a aucune idée de l'industrie humaine et des ressources de l'art, en voyant le mouvement spontané d'une montre, il croira qu'elle est un animal, qui ne peut être l'ouvrage de l'homme. De même il attribuera les effets étranges qu'il voit à un Génie, à un Esprit, à un Dieu, c'est-à-dire, à une force inconnue, à qui il assignera un pouvoir dont il croit que les êtres de son espèce sont absolument privés. Par là, il ne prouvera rien, sinon qu'il ne sait pas ce que l'homme est capable de produire.

En rapportant tous les phénomènes à l'énergie de la nature, comme à leur cause, on n'attribue pas la formation du monde à un hasard aveugle. On n'appelle causes aveugles que celles dont on ne connaît point le concours, les forces et les lois. On appelle fortuits des effets dont nous ignorons les causes. Nous attribuons au hasard tous les effets dont nous ne voyons pas la liaison nécessaire avec leurs causes. La nature n'est point une cause aveugle; elle n'agit pas au

hasard : tout ce qu'elle fait ne serait jamais fortuit pour celui qui connaîtrait sa façon d'agir, ses ressources et sa marche. Tout ce qu'elle produit est nécessaire, et n'est jamais qu'une suite de ses lois fixes et constantes. Tout en elle est lié par des nœuds invisibles, et tous les effets que nous voyons découlent nécessairement de leurs causes, soit que nous les connaissions, soit que nous ne les connaissions pas. Il peut bien y avoir ignorance de notre part; mais les mots Dieu, Esprit, Intelligence, etc., ne remédieront point à cette ignorance. Ils ne feront que la redoubler, en nous empêchant de chercher les causes naturelles des effets que nous voyons. On a donc tort, quand on reproche aux partisans du naturalisme de tout attribuer au hasard. Le hasard est un mot vide de sens, ou, du moins, il n'indique que l'ignorance de ceux qui l'emploient. Jamais, dit-on, on ne pourra faire un poëme tel que l'Iliade, avec des lettres jetées ou combinées au hasard. Nous en conviendrons sans peine; mais, sont-ce des lettres jetées avec la main comme des dés, qui produisent un poëme? C'est la nature qui combine, d'après des lois certaines et nécessaires, une tête organisée de manière à faire un poëme; c'est la nature qui lui donne un cerveau propre à enfanter un pareil ouvrage; c'est la nature qui, par le tempérament, l'imagination, les passions qu'elle donne à un homme, le met en état de produire un chef-d'œuvre. Une tête organisée comme celle d'Homère, pourvue de la même vigueur et de la même imagination, enrichie des mêmes connaissances, et placée dans les mêmes circonstances, produira, nécessairement, et non pas au hasard, le poëme de l'Iliade, à moins qu'on ne voulût nier que des causes semblables en tout dussent produire des effets parfaitement identiques. Les molécules de la matière peuvent être

comparées à des dés pipés, c'est-à-dire, qui produisent toujours certains effets déterminés. Ces molécules étant essentiellement variées par elles-mêmes et par leurs combinaisons, elles sont, pour ainsi dire, pipées d'une infinité de façons différentes. Qu'est-ce que les hommes, sinon des dés pipés, ou des machines que la nature a rendues capables de produire des ouvrages d'une certaine espèce? Il y a donc de la puérilité ou de la mauvaise foi à proposer de faire, à force de jets de la main, ou en mêlant des lettres au hasard, ce qui ne peut être fait qu'à l'aide d'un cerveau organisé et modifié d'une certaine manière.

Sous un autre point de vue, on peut, en supposant le mérite du théisme, examiner son influence sur la morale et la politique : on ne tardera pas alors à s'assurer qu'il est infiniment plus dangereux que le système opposé du naturalisme et du fatalisme.

Les notions théologiques ne peuvent jamais être la base de la morale. Une supposition, pour être utile aux hommes, devrait les rendre heureux : de quel droit les flatter qu'une hypothèse, qui ne fait que des malheureux ici-bas, puisse un jour nous conduire à une félicité durable? Si Dieu n'a fait les mortels que pour trembler et gémir dans ce monde qu'ils connaissent, sur quel fondement peut-on se promettre qu'il consentira, par la suite, à les traiter avec plus de douceur dans un monde inconnu? Tout homme à qui nous voyons commettre des injustices criantes, même en passant, ne doit-il pas nous être très suspect, et perdre notre confiance à jamais? D'un autre côté, une supposition qui jetterait du jour sur tout, ou qui donnerait la solution facile de toutes les questions auxquelles on l'appliquerait, quand même on ne pourrait en démontrer la certitude, serait probablement vraie; mais un

système qui ne ferait qu'obscurcir les notions les plus claires, et rendre plus insolubles tous les problèmes qu'on voudrait résoudre par ce moyen, pourrait, à coup sûr, être regardé comme faux, inutile et dangereux.

Pour se convaincre de ce principe, qu'on examine, sans préjugés, si le système de l'existence du Dieu théologique a jamais pu donner la solution d'aucune difficulté. La théologie n'a-t-elle pas totalement obscurci la morale, rendu douteux et problématiques les devoirs les plus essentiels de notre nature, et indignement confondu toutes les notions du juste et de l'injuste, du vice et de la vertu? Qu'est-ce en effet que la vertu, dans les idées de nos théologiens? C'est ce qui est conforme à la volonté de l'être incompréhensible qui gouverne la nature. Mais, qu'est-ce que cet être dont on parle sans cesse, sans pouvoir le comprendre? Et comment pouvons-nous connaître ses volontés? Les théologiens disent ce que cet être n'est point, sans pouvoir jamais dire ce qu'il est : s'ils entreprennent d'en donner une idée, ils entassent sur cet être hypothétique une foule d'attributs contradictoires, incompatibles, qui en font une chimère impossible à concevoir, ou bien ils renvoient aux révélations surnaturelles, par lesquelles ce fantôme a fait connaître ses intentions divines aux hommes. Mais comment prouvent-ils l'authenticité de ces révélations? Ils la prouvent par des miracles. Comment croire des miracles qui sont contraires même aux notions que la théologie nous donne de sa Divinité intelligente, immuable, toute-puissante? En dernier ressort, il faut donc s'en rapporter à la bonne foi des prêtres, chargés de nous annoncer les oracles divins. Mais, qui nous assure de leur mission? Ne sont-ce pas eux-mêmes qui se disent les interprètes infail-

libles d'un Dieu qu'ils avouent ne pas connaître? Cela posé, les prêtres, c'est-à-dire, des hommes très suspects et peu d'accord entre eux, sont les arbitres de la morale; ils décident, selon leurs lumières incertaines ou leurs passions, des règles qu'on doit suivre; l'enthousiasme ou l'intérêt sont les seules mesures de leurs décisions; leur morale varie ainsi que leurs vertiges et leurs caprices; ceux qui les écoutent ne savent jamais à quoi s'en tenir; dans leurs livres inspirés, on trouve toujours une Divinité peu morale, qui, tantôt, prescrit la vertu, et qui, tantôt, commande le crime et l'absurdité; qui est tantôt l'amie et tantôt l'ennemie de la race humaine; qui est tantôt bienfaisante, raisonnable et juste, tantôt insensée, capricieuse, injuste et despotique.

Que résulte-t-il de tout cela pour un homme sensé? C'est que ni des Dieux inconstans, ni leurs prêtres, dont les intérêts varient à chaque instant, ne peuvent être les modèles ou les arbitres d'une morale qui doit être aussi consolante et aussi sûre que les lois invariables de la nature, auxquelles nous ne la voyons jamais déroger. La bonté du Dieu théologique rassure le méchant, et sa rigueur trouble l'homme de bien. Ainsi, les qualités que la théologie attribue à son Dieu, tournent elles-mêmes au désavantage de la saine morale. C'est sur cette bonté infinie que les plus corrompus des hommes osent compter, lorsqu'ils sont entraînés dans le crime, ou livrés à des vices habituels. Les prêtres de toutes les nations possèdent des secrets infaillibles pour réconcilier les hommes les plus pervers avec la Divinité. Donc, sous quelque point de vue que l'on considère Dieu, il ne peut servir de base à la morale, faite pour être toujours irrévocablement la même, et qui ne doit pas varier d'un pays ou d'un temps à un autre.

Il n'y a qu'un moyen de donner une solidité invariable à la morale : c'est de la fonder sur la nature de l'homme, sur les rapports qui subsistent entre des êtres intelligens qui, chacun de son côté, sont amoureux de leur bonheur, s'occupent à le conserver, et vivent en société afin d'y parvenir plus sûrement ; en un mot, il faut donner pour base à la morale la nécessité des choses. Quelle que soit la cause qui plaça l'homme dans le séjour qu'il habite, et qui lui donna ses facultés, son existence est un fait. Dire que, sans idée de Dieu, l'homme ne peut point avoir de sentimens moraux, c'est-à-dire, ne peut point distinguer le vice de la vertu, c'est prétendre que, sans idée de Dieu, l'homme ne sentirait pas le besoin de manger pour vivre, ne mettrait pas de distinction ou de choix entre les alimens ; c'est prétendre que, sans connaître le nom, le caractère et les qualités de celui qui nous prépare un mets, nous ne sommes point en état de juger si ce mets nous est agréable ou désagréable, s'il est bon ou mauvais.

Celui qui ne sait à quoi s'en tenir sur l'existence ou les attributs moraux de Dieu, ou qui les nie formellement, ne peut au moins douter de son existence propre, de ses propres qualités ; il ne peut non plus douter de l'existence d'autres êtres organisés comme lui, en qui tout lui montre des qualités analogues aux siennes, et dont, par de certaines actions, il peut s'attirer l'amour ou la haine, les secours ou les mauvais traitemens, l'estime ou le mépris : cette connaissance lui suffit pour distinguer le bien et le mal moral. En un mot, chaque homme bien organisé, ou doué de la faculté de faire des observations vraies, n'a qu'à se considérer lui-même pour découvrir ce qu'il doit aux autres. Sa propre nature l'éclaire mieux sur ses devoirs que les Dieux qu'il ne peut consulter que dans sa propre imagi-

nation, dans ses propres passions, ou dans celles de quelques enthousiastes ou de quelques imposteurs.

Tout ce qui vient d'être dit prouve évidemment que la morale religieuse perdrait infiniment à être mise en parallèle avec la morale de la nature, qu'elle contredit à chaque instant. La nature invite l'homme à s'aimer, à se conserver, à augmenter incessamment la somme de son bonheur. La religion lui ordonne d'aimer uniquement un Dieu redoutable et digne de haine, de se détester lui-même, de sacrifier à son idole effrayante les plaisirs les plus doux et les plus légitimes de son cœur. La nature dit à l'homme de consulter sa raison et de la prendre pour guide. La religion lui apprend que cette raison est corrompue, qu'elle n'est qu'un guide infidèle donné par un Dieu trompeur afin d'égarer ses créatures. La nature dit à l'homme de s'éclairer, de chercher la vérité, de s'instruire de ses rapports. La religion lui enjoint de ne rien examiner, de rester dans l'ignorance, de craindre la vérité; elle lui persuade qu'il n'est point de rapports plus importans pour lui que ceux qui subsistent entre lui et un être qu'il ne connaîtra jamais. La nature conseille à l'être amoureux de lui-même de modérer ses passions, de leur résister lorsqu'elles sont destructives pour lui-même, de les contrebalancer par des motifs réels empruntés de l'expérience. La religion dit à l'être sensible de n'avoir point de passions, d'être une masse insensible, ou de combattre ses penchans par des motifs empruntés de l'imagination, et variables comme elle. La nature dit à l'homme d'être sociable, d'aimer ses semblables, d'être juste, paisible, indulgent, bienfaisant. La religion lui conseille de fuir la société, de se détacher des créatures, de les haïr quand leur imagination ne leur procure point des

rêves conformes aux siens, de briser, en faveur de son Dieu, tous les liens les plus sacrés, de tourmenter, d'affliger, de persécuter, de massacrer ceux qui ne veulent point délirer à sa manière. Enfin, la nature dit au pervers de rougir de ses vices, de ses penchans honteux, de ses forfaits; elle lui montre que ses déréglemens les plus cachés influeront nécessairement sur sa propre félicité. La religion dit au méchant : *N'irrite point un Dieu que tu ne connais point; mais si, contre ses lois, tu te livrais au crime, souviens-toi qu'il s'apaisera facilement; va dans son temple, humilie-toi aux pieds de ses ministres, expie tes forfaits par des sacrifices, des offrandes, des pratiques, des prières : ces importantes cérémonies calmeront ta conscience, et te laveront aux yeux de l'Eternel.*

A la fin de l'ouvrage, l'auteur trace une apologie de ses principes, dont je vais citer encore quelques passages. Ces principes, dit-il, sont de nature à détromper les hommes capables de raisonner, des préjugés auxquels ils attachent tant d'importance. Mais les vérités les plus claires sont forcées d'échouer contre l'enthousiasme, l'habitude et la crainte. Rien de plus difficile que de détruire l'erreur, quand une longue prescription l'a mise en possession de l'esprit humain. Elle est inattaquable quand elle est appuyée du consentement général, propagée par l'éducation, invétérée par la coutume, fortifiée par l'exemple, maintenue par l'autorité, et sans cesse alimentée par les espérances et les craintes des peuples, qui regardent leurs erreurs mêmes comme le remède à leurs maux. Telles sont les forces réunies qui soutiennent l'empire des Dieux en ce monde, et qui paraissent devoir y rendre leur trône inébranlable. Ne soyons donc point surpris de voir le plus grand nombre des hommes chérir son aveu-

glement et craindre la vérité. En matière de religion, il est très peu de gens qui ne partagent, plus ou moins, l'opinion du vulgaire. Tout homme qui s'écarte des idées reçues, est généralement regardé comme un frénétique, un présomptueux, qui se croit insolemment bien plus sage que les autres. Au nom magique de religion et de Divinité, une terreur subite et panique s'empare des esprits, dès qu'on les voit attaquées, la société s'alarme, chacun s'imagine voir déjà le monarque céleste lever son bras vengeur contre le pays où la nature rebelle a produit un monstre assez téméraire pour braver son courroux. Les personnes mêmes les plus modérées taxent de folie et de sédition celui qui ose contester à ce souverain imaginaire des droits que le bon sens n'a jamais discutés. En conséquence, quiconque entreprend de déchirer le bandeau des préjugés, paraît un insensé, un citoyen dangereux. Sa sentence est prononcée d'une voix presqu'unanime. L'indignation publique, attisée par le fanatisme et l'imposture, fait qu'on ne veut point l'entendre. Chacun se croirait coupable, s'il daignait l'écouter. Chacun craindrait de se rendre son complice, s'il ne faisait éclater sa fureur contre lui, et son zèle en faveur du Dieu terrible dont on suppose la colère provoquée.

Ainsi, l'homme qui consulte sa raison, le disciple de la nature, est regardé comme une peste publique. L'ennemi d'un fantôme nuisible est regardé comme l'ennemi du genre humain. Celui qui voudrait établir une paix solide entre les hommes, est traité comme un perturbateur de la société. On proscrit tout d'une voix celui qui voudrait rassurer les mortels effrayés, en brisant les idoles sous lesquelles le préjugé les oblige de tomber. Au seul nom d'un athée, le superstitieux frissonne, le déiste

lui-même s'alarme, le prêtre entre en fureur, la tyrannie prépare ses bûchers, le vulgaire applaudit aux châtimens que des lois insensées décernent contre le véritable ami du genre humain. Mais, qu'est-ce que c'est donc qu'un athée ? Si par athée on désigne un homme qui nierait l'existence d'une force inhérente à la matière, et sans laquelle on ne peut concevoir la nature, et si c'est à cette force motrice qu'on donne le nom de Dieu, il n'existe point d'athées, et ce mot n'annoncerait que des fous. Mais, si, par athées, on entend des hommes dépourvus d'enthousiasme, guidés par l'expérience et le témoignage de leurs sens, qui ne voient dans la nature que ce qui s'y trouve réellement, ou ce qu'ils sont à portée d'y connaître, qui n'aperçoivent et ne peuvent apercevoir que de la matière essentiellement active et mobile, diversement combinée, jouissant par elle-même de diverses propriétés, et capable de produire tous les êtres que nous voyons : si, par athées, on entend des physiciens convaincus que, sans recourir à une cause chimérique, on peut tout expliquer par les seules lois du mouvement, par les rapports subsistans entre les êtres, par leurs affinités, leurs analogies, leurs attractions et leurs répulsions, leurs proportions, leurs compositions et leurs décompositions : si, par athées, on entend les gens qui ne savent point ce que c'est qu'un esprit, et qui ne voient point le besoin de spiritualiser ou de rendre incompréhensibles des causes corporelles, sensibles et naturelles, qu'ils voient uniquement agir, qui ne trouvent pas que ce soit un moyen de mieux connaître la force motrice de l'univers, que de l'en séparer pour la donner à un être placé hors du grand tout, à un être d'une essence totalement inconcevable, et dont on ne peut indiquer le séjour : si, par athées, on entend des

hommes qui conviennent de bonne foi que leur esprit ne peut ni concevoir, ni concilier les attributs négatifs et les abstractions théologiques avec les qualités humaines et morales qu'on attribue à la Divinité, ou des hommes qui prétendent que, de cet alliage incompatible, il ne peut résulter qu'un être de raison, ou qu'un pur esprit est destitué des organes nécessaires pour exercer des qualités et des facultés humaines : si, par athées, on désigne des hommes qui rejettent un fantôme dont les qualités odieuses ne sont propres qu'à troubler et plonger le genre humain dans une démence très nuisible : si des penseurs de cette espèce sont ceux qu'on nomme des athées, on ne peut douter de leur existence; et il y en aurait un très grand nombre, si les lumières de la saine physique et de la droite raison étaient plus répandues; pour lors, ils ne seraient regardés ni comme des insensés, ni comme des furieux, mais comme des hommes sans préjugés, dont les opinions, ou si l'on veut l'ignorance, seraient bien plus utiles au genre humain, que les sciences et les vaines hypothèses, qui depuis long-temps sont les vraies causes de ses maux. Les théologiens ne connaissent donc pas le vrai sens qu'ils doivent attacher au mot d'athées, quand ils les injurient et les combattent vaguement, comme des gens dont les sentimens et les principes sont opposés aux leurs.

L'auteur examine enfin si l'athéisme est compatible avec la morale. Il est facile de prévoir comment il donne la solution de ce problème. Abbadie a dit : *Un athée ne peut avoir de vertu : elle n'est pour lui qu'une chimère, la probité qu'un vain scrupule, la bonne foi qu'une simplicité.... Il ne connaît de loi que son intérêt. Si ce sentiment avait lieu, la conscience n'est qu'un préjugé, la loi naturelle qu'une illusion, le droit*

qu'une erreur ; la bienveillance n'a plus de fondement, les liens de la société se détachent, la fidélité est ôtée, l'ami est tout prêt à trahir son ami, le citoyen à livrer sa patrie, le fils à assassiner son père pour jouir de sa succession dès qu'il en trouvera l'occasion, et que l'autorité ou le silence le mettra à couvert du bras séculier qui seul est à craindre. Les droits les plus inviolables et les lois les plus sacrées, ne doivent plus être regardées que comme des songes et des visions.

Ce ne serait pas là, répond l'auteur, la conduite d'un être pensant, sentant, réfléchissant, susceptible de raison, mais celle d'une bête féroce, d'un insensé, qui n'aurait aucune idée des rapports naturels qui existent entre des êtres nécessaires à leur bonheur réciproque. Le portrait de l'athée, tracé par Abbadie, est donc faux, et les prétendues suites de l'athéisme sont également impossibles. Un athée est un homme qui connaît la nature et ses lois, qui connaît sa propre nature, et qui sait ce qu'elle lui impose. Un athée a de l'expérience : cette expérience lui prouve à chaque instant que le vice peut lui nuire, que les fautes les plus cachées, que ses dispositions les plus secrètes peuvent se décéler et se montrer au grand jour, que la société est utile à son bonheur, que son intérêt exige donc qu'il s'attache à la patrie qui le protége, et qui le met à portée de jouir en sûreté des biens de la nature. Tout lui montre que pour être heureux il doit se faire aimer, que l'ingratitude éloignerait son bienfaiteur de lui, que la justice est nécessaire au maintien de toute association, et que nul homme, quelle que soit sa puissance, ne peut être content de lui-même, quand il sait être l'objet de la haine publique. L'athée ne peut donc pas s'empêcher de connaître ce qu'il se doit à lui-même et ce qu'il doit aux autres. Il a

donc une morale et des motifs réels pour s'y conformer. Il est forcé de sentir que ces devoirs sont nécessaires : et si sa raison n'est pas troublée par des passions aveugles ou par des habitudes vicieuses, il sent que la vertu est, pour tout homme, la route la plus sûre de la félicité.

L'athée et le fataliste fondent tous leurs systèmes sur la nécessité. Ainsi, leurs spéculations morales, basées sur la nécessité des choses, sont au moins bien plus fixes et plus invariables que celles qui ne portent que sur un Dieu changeant d'aspect suivant les dispositions et les passions de tous ceux qui l'envisagent. La nature des choses et ses lois immuables ne sont point sujettes à varier. L'athée est toujours forcé de nommer vice et folie ce qui lui nuit à lui-même, de nommer crime ce qui nuit aux autres, de nommer vertu ce qui leur est avantageux, ou ce qui contribue à leur bonheur durable. On voit donc que ses principes sont bien plus inébranlables que ceux de l'enthousiaste, qui fonde sa morale sur un être imaginaire, dont l'idée varie si souvent même au dedans de son propre cerveau. Si l'athée nie l'existence d'un Dieu, il ne peut nier son existence propre, ni celle des êtres semblables à lui, dont il se voit entouré. Il ne peut douter des rapports qui subsistent entre eux et lui ; il ne peut douter de la nécessité des devoirs qui découlent de ces rapports ; il ne peut donc point douter des principes de la morale, qui n'est que la science des rapports subsistans entre les êtres vivans en société. Si l'athée n'applique point ses principes à sa conduite ; si, entraîné par ses passions ou des habitudes criminelles, livré à des vices honteux, jouet d'un tempérament vicieux, il paraît oublier ses règles morales, il ne s'ensuit point qu'il n'a pas de principes, ou que ses principes sont faux. On peut seulement en conclure que, dans l'ivresse

de ses passions, dans le trouble de sa raison, il ne met point en pratique des spéculations très vraies, et qu'il oublie des principes certains pour suivre des penchans qui l'égarent, ce dont nous ne rencontrons pas moins d'exemples chez ceux qui professent la morale théologique.

Rien de plus commun parmi les hommes qu'une discordance très marquée entre l'esprit et le cœur, c'est-à-dire entre le tempérament, les passions, les habitudes, les fantaisies, l'imagination, et l'esprit ou le jugement aidé de la réflexion. Rien de plus rare que de trouver ces choses d'accord. C'est alors qu'on voit la spéculation influer sur la pratique. *Les vertus les plus sûres sont celles qui sont fondées sur le tempérament des hommes*. Il s'agit donc d'examiner si les principes de l'athée sont vrais, et non si sa conduite est louable.

Un athée, qui, ayant une excellente théorie fondée sur la nature, l'expérience et la raison, se livre à des excès dangereux pour lui-même et nuisibles à la société, est, sans doute, un homme inconséquent; mais il n'est pas plus à craindre qu'un homme religieux et zélé, qui, croyant à un Dieu bon, équitable et parfait, ne laisse pas de commettre en son nom les excès les plus affreux. Un tyran athée ne serait pas plus à craindre qu'un tyran fanatique. Un philosophe incrédule n'est pas si redoutable qu'un prêtre enthousiaste qui souffle la discorde parmi ses concitoyens. Un athée intempérant et voluptueux n'est pas plus dangereux qu'un superstitieux qui sait allier la licence, le libertinage et la corruption des mœurs à ses notions religieuses. En un mot, la religion est dangereuse, parce qu'elle justifie et rend légitimes ou louables les passions et les crimes dont elle recueille les fruits. L'athée, au contraire, quand il commet des forfaits, ne peut du moins pas prétendre

que c'est son Dieu qui l'ordonne et qui l'approuve. C'est l'excuse que tous les jours le superstitieux nous donne de sa méchanceté, le tyran de ses persécutions, le prêtre de sa cruauté, le fanatique de ses excès, le pénitent de son inutilité. L'athéisme est un système qui, d'un honnête homme, ne fera point un méchant homme, et qui, d'un méchant homme, ne fera pas un homme de bien. Si donc il s'est trouvé des athées qui aient nié la distinction du bien et du mal, ou qui aient osé sapper les fondemens de toute morale, nous devons en conclure que, sur ce point, ils ont très mal raisonné; qu'ils n'ont pas connu la nature de l'homme, ni la vraie source de ses devoirs; qu'ils ont faussement supposé que la morale, ainsi que la théologie, n'étaient qu'une science idéale, et que les Dieux une fois détruits, il ne restait plus de nœuds pour lier les mortels. Cependant la moindre réflexion leur eût prouvé que la morale est fondée sur les rapports immuables subsistans entre des êtres sensibles, intelligens, sociables; que, sans vertu, nulle société ne peut se maintenir; que, sans mettre un frein à ses désirs, nul homme ne peut se conserver. Demandez à un homme assez insensé pour nier la différence du vice et de la vertu, s'il lui serait indifférent d'être battu, volé, calomnié, payé d'ingratitude, déshonoré par sa femme, insulté par ses enfans, trahi par son ami? Sa réponse prouvera que, quoiqu'il puisse dire, il met de la différence entre les actions des hommes, et que la distinction du bien et du mal ne dépend nullement ni des conventions des hommes, ni des idées qu'on peut avoir sur la Divinité, ni des récompenses ou des châtimens qu'elle prépare dans une autre vie.

On peut défier les ennemis de la raison humaine de citer un seul exemple qui prouve d'une façon

décisive, que des opinions purement philosophiques ou directement contraires à la religion, aient jamais causé de trouble dans un état. Les tumultes sont toujours venus des opinions théologiques, parce que les princes et les peuples se sont toujours follement imaginé devoir y prendre part. Il n'y a de dangereux que cette vaine philosophie que les théologiens ont combinée avec leurs systèmes. C'est à la philosophie corrompue par les prêtres, qu'il appartient de souffler le feu de la discorde, d'inviter les peuples à la rebellion, de faire couler des flots de sang. Il n'est point de question théologique qui n'ait fait des maux immenses aux hommes, tandis que tous les écrits des athées, soit anciens, soit modernes, n'ont jamais causé de mal qu'à leurs auteurs, que l'imposture toute puissante s'est souvent immolés. Les principes de l'athéisme ne sont point faits pour le peuple, qui, communément, est sous la tutelle de ses prêtres. Ils ne sont point faits pour ces esprits frivoles et dissipés, qui remplissent la société de leurs vices et de leur inutilité. Ils ne sont point faits pour ces ambitieux, ces intrigans, ces esprits remuans, qui trouvent leur intérêt à troubler. Ils ne sont point faits, non plus, pour un grand nombre de personnes, instruites d'ailleurs, qui n'ont que très rarement le courage de faire complétement divorce avec les préjugés reçus. Tant de causes se réunissent pour confirmer les hommes dans les erreurs qu'on leur a fait sucer avec le lait, que chaque pas qui les en éloigne leur coûte des peines infinies.

Les personnes les plus éclairées tiennent souvent elles-mêmes, par quelque côté, aux préjugés universels. On se voit, pour ainsi dire, isolé; on ne parle point la langue de la société, quand on est seul de son avis. Il faut du courage pour adopter une façon de penser qui n'a que peu d'approbateurs. Dans les

pays où les connaissances humaines ont fait quelques progrès, et où d'ailleurs on jouit communément d'une certaine liberté de penser, on trouve facilement un grand nombre de déistes ou d'incrédules, qui, contens d'avoir mis sous les pieds les préjugés les plus grossiers du vulgaire, n'osent point remonter jusqu'à la source, et citer la Divinité même au tribunal de la raison. Si ces penseurs ne restaient point en chemin, la réflexion leur prouverait bientôt que le Dieu qu'ils n'ont point le courage d'examiner, est un être aussi nuisible, aussi révoltant pour le bon sens, que tous les dogmes, les mystères, les fables, et les pratiques superstitieuses dont ils ont déjà reconnu la futilité. Ils sentiraient que toutes ces choses ne sont que les suites nécessaires des notions primitives que les hommes se font de leur fantôme divin; et qu'en admettant ce fantôme, on n'a plus de raison pour rejeter les inductions que l'imagination doit en tirer. Un peu d'attention montrerait que c'est précisément ce fantôme qui est la cause des maux de la société : que des querelles interminables et des disputes sanglantes, enfantées à chaque instant par la religion et par l'esprit de parti, sont des effets inévitables de l'importance qu'on attache à une chimère toujours propre à mettre les esprits en combustion.

Bien des gens reconnaissent que les extravagances que la superstition fait éclore, sont des maux très réels; bien des personnes se plaignent des abus de la religion : mais il en est très peu qui sentent que ces abus et ces maux sont des suites nécessaires des principes fondamentaux de toute religion, qui ne peut être elle-même fondée que sur les notions fâcheuses qu'on est forcé de se faire de la Divinité.

On voit tous les jours des personnes, détrompées de la religion, prétendre néanmoins que *cette religion est nécessaire au peuple*, qui, sans cela, ne

pourrait être contenu : mais, raisonner ainsi, n'est-ce pas dire que le poison est utile au peuple, qu'il est bon de l'empoisonner pour l'empêcher d'abuser de ses forces? N'est-ce pas prétendre qu'il est avantageux de le rendre absurde, insensé, extravagant; qu'il lui faut des fantômes propres à l'aveugler, à le soumettre à des fanatiques ou à des imposteurs qui se servent de ses folies pour troubler l'univers?

D'ailleurs, est-il bien vrai que la religion influe sur les mœurs des peuples d'une façon vraiment utile? Il est aisé de voir qu'elle les asservit, sans les rendre meilleurs; elle en fait un troupeau d'esclaves ignorans, que leurs terreurs paniques retiennent sous le joug des tyrans et des prêtres. Elle en fait des stupides, qui ne connaissent d'autres vertus qu'une aveugle soumission à des pratiques futiles, auxquelles ils attachent bien plus de prix qu'aux vertus réelles et aux devoirs de la morale, qu'on ne leur a jamais fait connaître. Si cette religion contient par hasard quelques individus timorés, elle ne contient point le plus grand nombre, qui se laisse entraîner aux vices épidémiques dont il est infecté. C'est dans les pays où la superstition a le plus de pouvoir, qu'on trouve toujours le moins de mœurs. La vertu est incompatible avec l'ignorance, la superstition, l'esclavage. Pour former des hommes, pour avoir des citoyens vertueux, il faut les instruire, leur montrer la vérité, leur parler raison, leur faire sentir leurs intérêts, leur apprendre à se respecter eux-mêmes et à craindre la honte, exciter en eux l'idée du véritable honneur, leur faire connaître le prix de la vertu et les motifs de la suivre. Comment attendre ces heureux effets de la religion qui les dégrade, ou de la tyrannie qui ne se propose que de les dompter, de les diviser, de les retenir dans l'abjection?

Les idées fausses qu'on a de l'utilité de la religion,

comme propre au moins à contenir le peuple, viennent elles-mêmes du préjugé funeste qu'*il est des erreurs utiles, et des vérités qui peuvent être dangereuses*. Ce principe est le plus propre à éterniser les malheurs de la terre. Tous les maux du genre humain sont dus à ses erreurs; et les erreurs religieuses doivent être les plus nuisibles de toutes, par l'importance qu'on y attache, par l'orgueil qu'elles inspirent aux souverains, par l'abjection qu'elles prescrivent aux sujets, par les frénésies qu'elles excitent chez les peuples. On est forcé d'en conclure que les *erreurs sacrées* des hommes sont celles dont l'intérêt du genre humain exige la destruction la plus complète, et que c'est principalement à les anéantir que la saine philosophie doit s'attacher. Il n'est point à craindre que leur renversement produise ni troubles, ni révolutions. Plus la vérité sera simple, moins elle séduira les hommes épris du merveilleux. Ceux-là même qui la cherchent avec le plus d'ardeur, ont une pente irrésistible qui les porte à vouloir incessamment concilier l'erreur avec la vérité.

Voilà, sans doute, pourquoi l'athéisme, dont jusqu'ici les principes n'ont point encore été suffisamment développés, semble alarmer les personnes mêmes les plus dégagées de préjugés. Elles trouvent l'intervalle trop grand entre la superstition vulgaire et l'irréligion absolue. Elles croient prendre un sage milieu en composant avec l'erreur. Elles rejettent les conséquences, en admettant le principe. Elles conservent le fantôme, sans prévoir que tôt ou tard il doit produire les mêmes effets, et faire, de proche en proche, éclore les mêmes folies dans les têtes humaines.

La plupart des incrédules et des réformateurs ne font qu'élaguer un arbre empoisonné, à la racine duquel ils n'osent porter la coignée. Ils ne voient

pas que cet arbre reproduira par la suite les mêmes fruits. La théologie ou la religion seront en tout temps des amas de matières combustibles : couvées dans l'imagination des hommes, elles finissent toujours par causer des embrasemens. Tant que le sacerdoce aura droit d'infecter la jeunesse, de l'habituer à trembler devant des mots, d'alarmer les nations au nom d'un Dieu terrible, le fanatisme sera le maître des esprits; l'imposture, à volonté, portera le trouble dans les états; le fantôme le plus simple, perpétuellement alimenté, modifié, exagéré par l'imagination des hommes, deviendra peu à peu un colosse assez puissant pour renverser toutes les têtes et culbuter les empires. Le déisme est un système auquel l'esprit humain ne peut pas long-temps s'arrêter. Fondé sur une chimère, on le verra tôt ou tard dégénérer en une superstition absurde et dangereuse.

C'est avec intention que j'ai autant insisté sur le contenu du *Système de la Nature*. Jamais, ni chez les anciens, ni chez les modernes, le naturalisme et le fatalisme n'ont été développés d'une manière aussi complète, aussi spécieuse, et, en apparence même, aussi solide; jamais non plus, ils n'ont été aussi évidemment dirigés contre le système opposé de théologie et de morale, que par l'auteur de ce livre. Aussi doit-on le considérer comme le coryphée de l'athéisme moderne, telle surtout que cette dernière doctrine est exposée dans les écrits des encyclopédistes. Les autres sectateurs français du naturalisme ne firent que répéter ses argumens philosophiques. Ils se contentèrent de leur donner plus d'extension, de les orner des charmes de leur esprit, ou d'y ajouter des sarcasmes et des plaisanteries, tant sur la religion positive, que sur la source du culte des chrétiens, la Bible. Aucun livre ne peut,

par conséquent, être plus dangereux que le *Système de la Nature*, pour ceux qui ne sont pas exercés aux spéculations philosophiques, et qui ne connaissent pas bien l'esprit des différentes doctrines des philosophes; d'autant mieux surtout que l'auteur, malgré le zèle avec lequel il défend la cause du naturalisme et du fatalisme, soutient cependant la nécessité de la morale, et cherche à la fonder d'une manière qui lui est propre. A l'égard de certains points, pour ce qui concerne, par exemple, les fausses religions et l'abus du christianisme, il a, sans contredit, raison, et c'est là une des causes principales qui rendent sa philosophie séduisante.

La question principale, de la solution de laquelle dépend la validité du naturalisme et du fatalisme, tels qu'ils sont exposés ici, est celle-ci: *Peut-on expliquer l'univers, spécialement le monde intellectuel et moral, d'après les seules lois du mouvement de la matière éternelle, d'après la simple mécanique?*

Mais il reste encore deux points, dont le mécanisme ne saurait donner l'explication, l'harmonie des choses et la liberté. La matière, autant que nous la connaissons par l'expérience, est un système de forces aveugles, dont l'action obéit bien à certaines lois qui ont leur fondement dans la matière elle-même, mais dont on ne saurait absolument point dériver tout ce que nous rapportons à l'intelligence. Regarder un hasard aveugle comme l'auteur de l'harmonie, dire que la raison est un produit de la non-raison, ce sont là des contradictions trop manifestes. Si on nie une activité harmonique dans la nature appelée inerte ou sans vie, et même dans le monde animal, on ne peut au moins pas la méconnaître dans la nature de l'homme. Il existe un art humain qui agit d'après des vues, et avec lequel la nature a

de l'analogie dans ses opérations, de sorte qu'on peut considérer cette nature comme l'incommensurable laboratoire d'un artiste infiniment puissant, infiniment sage, infiniment intelligent. Mais dire que la faculté dont l'homme est doué d'agir d'après des idées de fins, est une combinaison accidentelle ou même nécessaire des forces motrices de la nature, c'est donner une explication qu'on ne saurait prouver, et qui, en conséquence, demeure à jamais incapable de satisfaire la raison. Si nous n'admettons aucune intelligence, aucun principe raisonnable, dans la nature, il est absolument impossible d'expliquer l'harmonie des phénomènes naturels. Nulle force ne connaît les autres forces : toutes agissent aveuglément, et sans intention formelle. Comment pourraient-elles conspirer à des fins ? Et comment se pourrait-il aussi que toutes ces fins conspirassent à un but unique ? Il y a encore dans le *Système de la Nature* une lacune évidente : c'est que l'auteur n'a pas essayé de faire provenir l'harmonie des simples forces motrices de la matière, et de leurs différentes combinaisons. Mais, s'il faut, pour concevoir cette harmonie, supposer un principe essentiellement différent de la matière, une intelligence du monde, ou un principe de toutes les intelligences, le naturalisme perd l'unité et la spontanéité de son principe, c'est-à-dire, de la matière, qui se meut par elle-même, et il ne peut se défendre contre les argumens du théisme.

Ce n'est point ici le lieu d'examiner toutes les raisons que l'auteur allègue en faveur du fatalisme ; elles sont une suite nécessaire de son naturalisme. Il a seulement négligé d'expliquer d'où provient chez l'homme la conscience de la liberté, si cet homme n'est autre chose qu'une machine déterminée par un ressort éternellement nécessaire. Le système moral qu'il

développe ensuite, est en contradiction directe avec son déterminisme. Il accorde une distinction entre le bien et le mal dans les actions de l'homme. Le bien est, quand l'homme se rend utile à lui-même et aux autres. Le mal a lieu, quand il nuit à lui-même et à son prochain. Mais, comment se rendre raison de la possibilité de ces devoirs, si les êtres agissans ne sont point libres? Si un destin nécessaire préside à tout ce que l'homme sent, imagine, veut et fait, la morale n'est qu'un badinage, la moralité qu'un préjugé, une illusion : le plus grand criminel, celui dont les actions portent le plus de préjudice à lui-même et aux autres, agit alors comme son destin le détermine mécaniquement à agir, et ne peut point agir autrement; de même que l'homme, animé des sentimens les plus nobles et les plus bienveillans, n'est à son tour qu'un instrument dans la main de l'aveugle nécessité. Il ne peut être question ni de vice, ni de vertu, ni de mérite, ni de démérite. La morale que l'auteur rattache à ses principes théorétiques, et qu'il cherche même à en déduire, n'est qu'une subreption, et contredit directement ces principes. Le principal reproche qu'on puisse faire à cette doctrine philosophique, est donc de détruire toute moralité, de la ranger parmi les chimères et les illusions.

L'auteur démontre irréfutablement l'impossibilité d'arriver à une connaissance théorétique de Dieu et de ses qualités; il prouve que toute théologie, dont l'intention est d'en donner une idée quelconque, ne consiste qu'en un tissu de propositions contradictoires et incompatibles. Il ne juge pas moins sainement des suites funestes de la superstition religieuse et de l'ambition des prêtres, pour le bonheur du genre humain. Mais c'est à tort qu'il tire de là des argumens favorables à son naturalisme. Quoiqu'il

ne soit pas possible de connaître théorétiquement Dieu, cependant nous sommes autorisés à admettre une Divinité intelligente et morale, qui est l'auteur de la nature et des mœurs, et dont nous ne pouvons découvrir l'essence et les rapports avec le monde, parce qu'aucune qualité des choses finies ne lui convient. Si les fausses religions et la superstition entraînent des effets fâcheux pour les peuples, on ne saurait en dire autant d'une vraie religion fondée sur la moralité, et dont tout nous porte même à soutenir le contraire. L'auteur n'a pas assez réfléchi que la propagation du naturalisme et l'indifférence pour toute religion, entraînent, au témoignage de l'expérience, la démoralisation, non seulement des individus, mais même des nations entières. Il peut bien y avoir quelques hommes qui, tout en admettant les principes du naturalisme, conservent leurs sentimens d'équité et de bienveillance envers leurs semblables, dont, par conséquent, le défaut de religion, n'altère et ne déprave pas le caractère; mais, l'histoire à la main, nous pouvons affirmer qu'il n'en est point ainsi pour la grande multitude, même chez les peuples les plus policés. Une religion morale sera donc toujours un besoin et un bienfait pour les nations, et elle suffira pour prévenir aussi bien tous les ridicules de la superstition, que les désordres excités par la hiérarchie, et l'ambition monacale (1).

(1) *Bergier, Examen du matérialisme, ou Réfutation du Système de la Nature*; in-8°, Paris, 1771. — *J. de Castillon, Observations sur le livre intitulé : Système de la Nature*; in-8°, Berlin, 1771. — *Holland, Réflexions philosophiques sur le Système de la Nature*; in-8°, Paris, 1772. — *Le vrai sens du Système de la Nature*; in-8°, Londres, 1774, ouvrage posthume d'Helvétius.

A peu près dans le même temps que le *Système de la Nature*, parut l'ouvrage de J. B. Robinet, qui a pour titre : *De la Nature*, et dont la tendance est tout-à-fait opposée. C'est à cause de ce contraste que je vais m'occuper maintenant d'en donner une idée.

Robinet a quatre buts principaux dans son livre.

1°. Il voulait établir une théodicée meilleure que celle qu'on avait alors adoptée en philosophie. Un être tout bon n'est point l'auteur du mal, pas même par une permission implicite, conséquente à des décrets antérieurs. Maître absolu des évènemens, il doit répondre des suites. Bientôt on serait forcé d'allier la souveraine malice à l'extrême bonté. Robinet prétendait donc démontrer, au contraire, qu'en vertu d'une nécessité métaphysique, le mal est essentiellement uni au bien dans le fini. Avec un peu d'attention nous découvrons que l'un et l'autre s'y trouvent en portion égale. D'où il résulte un équilibre nécessaire de biens et de maux dans la nature, équilibre qui en fait l'harmonie.

2°. Robinet se proposait d'expliquer les principes de la génération et de la reproduction dans la nature. L'analogie de la nature exige que, depuis l'atome qui échappe à nos sens jusqu'au globe étincelant, le père de la lumière, tous les êtres se reproduisent de la même manière. On voit rentrer dans l'unité de cette loi tous les règnes, tous les genres, toutes les espèces. A l'aide d'une logique exacte et d'une assez bonne collection de faits, la génération uniforme des êtres, paradoxe apparent, devient plus que vraisemblable.

3°. Comme il partageait l'opinion des philosophes anglais auteurs de l'hypothèse que les fondemens de la morale se rapportent à un certain instinct chez l'homme, Robinet partit du point où ils s'étaient

arrêtés, pour poursuivre ses recherches sur l'instinct moral. Il avait en vue de développer le mécanisme de ce sixième sens, qui est tout semblable aux autres, mais plus excellent qu'eux. Ceux-là ne sont que pour l'individu, et la nature nous a donné l'autre pour le bien de l'espèce. Il en suit l'influence dans l'établissement de la société et des lois politiques.

4°. Robinet entendait par esprits les êtres qui pensent, quelles que soient leur essence et leur origine, sur lesquelles il hasarda seulement quelques conjectures. Il donnait le nom de physique des esprits à la théorie des opérations de ces mêmes êtres, assujettis à des principes aussi constans et invariables que les règles de l'optique et de l'acoustique.

Le raisonnement que Robinet emploie pour établir sa théodicée, se réduit aux principaux points suivans :

I. L'infini seul est invariable ; il est tout entier et toujours ce qu'il est ; il n'a point de nouvel être à recevoir. De même, ce qui n'est pas ne change point ; il reste toujours dans la même négation de l'être. Tout ce qui est intermédiaire entre l'infini et le négatif absolu, est fini. On ne peut dire de lui, ni qu'il est invariable, ni qu'il n'existe point. Il est plutôt le variable absolu. Toute chose finie ne jouit de l'existence qu'en détail ; et la portion qu'elle en possède à la fois, est la plus petite qu'il se puisse. Elle est terminée au moment présent ; car le fini n'est pas susceptible de persévérance. Si elle pouvait rester deux momens de suite dans un même état, il n'y aurait point de répugnance à supposer qu'elle y restât aussi trois et quatre momens successifs, et davantage. Alors on confondrait la durée du temps avec l'éternité. L'une est cependant aussi essentiellement mobile, que l'autre est constante.

L'existence finie contient une sorte d'infinité. Elle

résulte d'une infinité d'existences infiniment petites, comme une infinité d'étendues infiniment petites donne une étendue infinie. Il est très vrai de dire, dans un certain sens, que les créatures vivent et meurent à chaque instant. Elles meurent en perdant à chaque moment l'existence qu'elles avaient l'instant d'auparavant. Elles vivent néanmoins parce que l'existence momentanée qu'elles perdent dans tel point du temps qu'on voudra, est subitement remplacée par une nouvelle existence du même ordre. Robinet applique d'une manière très curieuse ces idées à la création de l'univers, et prouve par là qu'il faut une puissance infinie pour tirer le monde du néant, et pour lui conserver l'existence.

II. Toutes les choses de la nature ont besoin sans cesse d'être réparées et sustentées, et la nature se conserve toujours à ses propres dépens. Les élémens diffus partout, et en quelque sorte confondus ensemble, se servent d'aliment les uns aux autres. Le feu se nourrit d'air : il dévore encore presque toutes les choses. L'air se rassasie d'eau, et suivant ses divers degrés de saturation, on le dit rare ou dense. L'eau, de son côté, s'imprègne d'air et de feu. La terre se nourrit de toutes les substances hétérogènes qu'elle recouvre, et qu'on regarde comme ses productions. Le ciel nous offre le même phénomène. Il n'est point improbable, pense Robinet, que les globes lumineux se repaissent des exhalaisons qu'ils tirent des corps opaques, et que l'aliment naturel de ceux-ci soit le flux des parties ignées que les premiers leur envoient continuellement. La même chose s'applique aussi aux minéraux, aux plantes et aux animaux. Ainsi, une moitié de la nature absorbe l'autre, et en est absorbée à son tour, et l'alimentation des choses naturelles aux dépens d'autres, est en même temps un principe de leur destruction.

III. Les êtres naturels ont encore une troisième qualité nécessaire, d'après laquelle ils se conservent en général, et se détruisent en particulier, lorsqu'ils ont concouru à la conservation du tout : c'est leur reproduction. Ils ont la vie, moins pour en jouir, que pour la transmettre à leurs semblables, et perpétuer ainsi les espèces, en faveur desquelles seulement la nature s'intéresse aux individus. Dans le choc de deux corps, il y a autant de mouvement perdu d'une part, que de mouvement communiqué de l'autre part. Dans la production d'un être par deux êtres, ceux-ci perdent autant de vie tous les deux ensemble, que le nouvel être en acquiert. Robinet cherche fort au long à prouver comment, depuis que le fœtus commence à vivre, jusqu'à l'âge de puberté, sa nature travaille dans le silence à mettre la machine en état d'en produire une pareille, et comment elle a surtout ce but en vue chez les créatures, quand même elle ne devrait point en réaliser d'autres qui seraient possibles chez ces mêmes créatures, et auxquelles les circonstances viennent mettre obstacle. La vieillesse est pour l'individu et non pour l'espèce : après que l'individu a rempli le but de la nature, il se repose et jouit de lui-même. Chaque individu a une portion proportionnée de force pour reproduire son existence; une certaine quantité de cette force existe en général dans la nature, où elle est répartie entre tous les êtres vivans. Les nouvelles générations ne font donc que remplacer les anciennes qui ont été.

IV. L'homme se persuade communément que tout ce qui existe a été créé pour lui : il pense que l'harmonie de la nature ne doit servir qu'à son plaisir, soit en récréant son esprit, soit en chatouillant ses sens ; mais ce n'est là cependant que le fruit de l'orgueil. L'ordre naturel ne se tire pas des rapports que

tous les êtres ont avec un seul. On a prétendu qu'une pareille hypothèse faisait honneur à la bonté divine; mais c'est le rêve d'un sibarite, formé pendant le sommeil de la raison, et qui s'évanouit à son réveil. L'harmonie de la nature n'est point pour l'homme, mais pour la perfection de la nature elle-même.

L'harmonie de la nature consiste dans l'infinité des formes de la matière; cette infinité de formes contient deux autres infinités, celle des formes régulières et celle des formes irrégulières. L'harmonie de la nature est encore dans les propriétés infinies des corps, dont il n'y a aucune ni absolument bonne, ni entièrement mauvaise; elle est enfin dans la diversité des esprits et des caractères : ici, surtout, le bon est toujours balancé par le mauvais, non seulement la science par l'ignorance, la vérité par l'erreur, et la vertu par le vice, mais aussi, les avantages de la science, de la vérité et de la vertu, par les inconvéniens qui les suivent, et les inconvéniens de l'ignorance, de l'erreur et du vice, par les avantages réels que le tout en retire. La liaison du bien et du mal était donc nécessaire dans un plan quelconque de création de choses finies. Chaque variation de l'un engendre une variation proportionnée de l'autre; et si le spectacle de la nature est aussi diversifié qu'il se peut en bien, il a de même toutes les nuances du mal. L'harmonie de la nature exige la lumière et les ténèbres, la chaleur et le froid, produits par les rapports des corps célestes avec notre terre. Elle n'est nulle part plus frappante, que dans la succession régulière des êtres, où l'extinction des germes vivans permet aux autres de vivre à leur tour : dans les moyens propres à conserver quelque temps les individus et à perpétuer les espèces, moyens aussi féconds de destruction, afin que nulle espèce ne se multiplie avec un excès incommode pour les espèces voisines;

afin encore que la vie trop prolongée d'une génération ne retarde point la suivante au delà du terme qui doit l'amener.

Si on ne songe qu'aux individus, on devra penser que tout passe, que tout meurt, que tout s'anéantit : mais si on ne fait attention qu'aux espèces, on se sentira porté à croire que tout est éternel et immuable. Mais comment ce rapport constant dans la nature serait-il possible sans la liaison du bien et du mal? L'harmonie de la nature est donc l'accord parfait du bien et du mal. Voilà en quoi consiste la théodicée.

L'idée la plus vraie et la plus parfaite de l'harmonie de la nature n'existe que dans l'esprit qui joint à la connaissance de toutes les variations du bien dans l'univers celle de toutes les formes que le mal y a prises. On peut, d'après ce principe, justifier, suivant Robinet, l'existence de la douleur chez les êtres doués de sensibilité. Les êtres naturels ne peuvent être substances sentantes sans avoir des organes; et il faut que ces organes soient exposés aux impressions agréables et désagréables, afin qu'il en résulte, dans le système général des êtres animés, une quantité de douleur précisément égale à celle du plaisir. Robinet s'attache à réfuter l'opinion que la somme des sensations agréables surpasse de beaucoup celle des sensations désagréables, parce que les hommes et les animaux ont en leur pouvoir un grand nombre de moyens pour éviter ces dernières.

La même égalité entre le bien et le mal a lieu aussi dans l'état de société. L'homme est un être sociable, doué d'un esprit actif et d'une raison susceptible de perfectibilité à l'infini. La société est le produit nécessaire de ces facultés; et avec elles, les lois, le commerce, la guerre, les arts, les richesses, la pauvreté, les honneurs, la honte, et toutes les

conditions entrent dans le plan de la nature. L'homme en société a perdu sa liberté primitive ; mais il en est dédommagé par la sûreté publique. En se démettant du droit de faire son bien sans aucun égard pour ses semblables, il acquit le privilége de les faire contribuer tous plus ou moins à son avantage particulier. Le faible s'élève par les lois à l'égal du plus fort.

Il ne faut cependant point oublier que, dans tout état, il est autant de gens intéressés à son malheur, que de citoyens qui prospèrent avec lui. L'intérêt, ce grand moteur des actions humaines, qui fait tout pour tous et contre tous, y met donc autant de désordre que d'harmonie, autant de bien que de mal. Quand on considère qu'il y a des souverains, des législateurs, des lois, une religion, une morale, un ordre civil, un commerce, des peuples soumis et fidèles, des héros patriotiques, des magistrats désintéressés, on ne peut s'empêcher d'admirer la société. Quand on pense, au contraire, à tant d'assassinats, de parjures, de trahisons, de larcins, d'infidélités, de massacres et de crimes de tous les genres, on est saisi de chagrin, et tout prêt à détester le genre humain. Ces sentimens contraires naissent naturellement à la vue des faces différentes que présente l'humanité. Cependant, l'équilibre exact et constant du bien et du mal, qui résulte de l'ensemble, doit nous faire souffrir les uns en faveur des autres, et modérer la trop haute idée que la bonté de quelques individus pourrait nous donner de l'espèce, par la considération de la malice étrange de quelques particuliers.

Robinet examine la question de savoir si Dieu peut empêcher le mal dans le monde.

C'est un principe avoué que la toute-puissance divine ne s'étend point à l'impossible. Il n'y a aucun

inconvénient à nier que Dieu puisse faire une montagne sans vallées, ou toute autre chose également contradictoire, et personne ne soutiendra que ce soit limiter sa puissance productrice. Si donc on parvient à prouver que la suppression du mal dans la nature implique contradiction, la question est terminée.

En outre, tout le créé est fini, et tout le fini est imparfait et incomplet; car la plénitude de l'être et de quelque propriété que ce soit, n'appartient qu'à l'infini. Pour supprimer tout le mal qui est dans la nature, le seul expédient serait, en premier lieu, de réformer tellement le système physique, qu'il ne s'y rencontrât plus aucune occasion de douleur pour les êtres sensibles : alors, et seulement alors, tout le mal physique disparaîtrait. Il faudrait ensuite que l'entendement et la volonté fussent absolument incapables de désordre; dans cet état de choses seul, il n'y aurait ni erreur ni vice. La réforme proposée dans le physique est impossible. Un monde créé, quelque bon qu'il soit, est toujours défectueux par essence, et dans sa totalité, et dans chaque combinaison de ses principes, et dans chacun des rapports que les êtres qu'il contient ont entre eux. Comme la bonté pure, entière et infinie, est l'apanage exclusif de l'infini incréé, il répugne à la nature d'un être fini que son essence soit absolument parfaite et illimitée. C'est une vérité applicable immédiatement à l'ordre qui règne dans l'univers entre les élémens, et au bien qui résulte des combinaisons variées de la matière. Un bien exempt de mal serait un bien infini : il ne pourrait ni s'accroître, ni diminuer, ni s'altérer; car, s'il le pouvait, ce serait une défectuosité. Or, puisque la toute-puissance divine ne va pas jusqu'à pouvoir produire l'infini, elle n'a pas pu procréer un monde tout-à-fait bon et sans défauts. Ce

qui lui est impossible dans un temps l'est également dans un autre. Donc, la suppression du mal physique dans l'univers est une impossibilité qui implique contradiction.

Les erreurs de l'entendement et les vices de la volonté viennent de l'incomplétion de ces deux facultés, c'est-à-dire, de ce qu'elles ne sont pas infinies : mais des essences créées ne peuvent pas être infinies. On est donc forcé de conclure qu'il est aussi impossible à Dieu de supprimer les erreurs de l'entendement et les vices de la volonté, que d'ôter entièrement les bornes de ces facultés. Qu'il recule tant qu'il voudra les limites du fini, au moins ne sera-ce jamais jusqu'à le rendre infini. Il n'y a point de milieu entre une intelligence essentiellement sujette à se tromper, et une intelligence essentiellement infaillible. Il n'y en a pas davantage entre une volonté absolument droite de la nature, et une volonté nécessairement capable d'injustice.

La question de la possibilité du mal physique et du mal moral par rapport à Dieu, peut donc, en la réduisant à ses derniers termes, s'énoncer de la manière suivante : Est-il possible à Dieu de créer un ordre de choses absolument bon, un entendement absolument infaillible, une volonté absolument droite? Personne n'osera répondre par l'affirmative. La bonté infinie, l'infaillibilité absolue et la droiture infinie, sont propres à Dieu seul : il ne peut s'en dépouiller sans cesser d'être ce qu'il est, ni en revêtir la créature sans la rendre semblable à lui-même, ce qui implique contradiction. Les attributs infinis de Dieu sont donc en eux-mêmes incompatibles avec le fini créé. Il y a une distance infinie du néant à l'être; il n'y en a pas une moindre entre la créature et son Créateur.

On pourrait dire que Dieu, pour éviter le mal

moral dans le monde, aurait pu incliner l'homme irrésistiblement au bien. Quelques-uns ont même pensé que la chose lui serait possible sans contraindre la volonté humaine. Robinet soutient avec raison que cette opinion est inintelligible. La volonté ne pourrait être fixée invariablement dans l'amour du bien, qu'en perdant la faculté de vouloir le mal. Si elle conserve cette dernière faculté, elle aura une égale activité pour les deux contraires, le bien et le mal. Tantôt elle voudra le bien, tantôt elle voudra le mal, sans qu'on en puisse donner d'autre raison que la puissance déterminante qu'elle a pour incliner elle-même de l'un ou de l'autre côté. On ne peut pas non plus admettre qu'il ait été possible à Dieu de placer toujours l'homme dans des circonstances si favorables à sa droiture naturelle, qu'il ne s'en fût jamais écarté. Quelles auraient dû être ces circonstances chez un être dont la droiture naturelle est toujours incomplète, et qui ne peut, par conséquent, point échapper absolument au vice? Il est essentiel à la volonté humaine qu'elle puisse vouloir *le* bien et *le* mal. Dieu ne pourrait donc pas *la* déterminer irrésistiblement au bien sans détruire sa nature. D'ailleurs, une volonté absolument bonne serait tout aussi infinie qu'une volonté absolument méchante, ce qui, des deux côtés, implique contradiction avec les bornes d'un être fini.

Robinet développe encore trois autres propositions qui sont les suites naturelles de ses principes.

I. Il ne peut y avoir dans la nature ni plus de bien, ni moins de mal qu'il n'y en a réellement.

II. Les êtres les plus excellens sont nécessairement aussi les plus vicieux, parce que la somme du mal est toujours en équilibre avec la somme du bien.

III. Il n'y a point dans la nature d'espèce réellement et absolument meilleure qu'une autre.

Je ne m'arrêterai point à la manière dont Robinet prouve la première de ces trois propositions, et je n'insisterai que sur les deux autres, parce qu'elles paraissent trop manifestement paradoxales. La seconde résulte du raisonnement suivant : Chaque degré du bien fini est nécessairement allié à un degré du mal ; donc les essences les plus excellentes sont nécessairement les plus vicieuses. Qu'on imagine un ordre d'essences raisonnables qui surpassassent autant l'homme en perfection que lui-même surpasse les animaux ; ces essences auraient des imperfections proportionnellement plus considérables que celles qu'on remarque chez l'homme par rapport aux animaux, qui ne sont point, à proprement parler, susceptibles de vices. La perfection et l'imperfection des êtres sont en raison de leur distance de l'infini. Moins ils sont soumis à l'indépendance absolue, plus ils sont eux-mêmes indépendans, plus ils lui ressemblent en quelque sorte ; mais plus ils sont livrés à eux-mêmes, plus ils sont éloignés de la source de l'ordre et du bien absolus, plus donc ils deviennent sujets au désordre et à la misère ; ce qui est leur imperfection.

Robinet pensait donc qu'un monde meilleur que le nôtre serait pire que le nôtre ; que d'une combinaison plus excellente des élémens naîtraient des inconvéniens plus considérables ; que les météores seraient plus terribles ; que les animaux plus délicatement organisés souffriraient davantage, et goûteraient une volupté plus vive ; que plus de pénétration dans les esprits occasionerait de nouvelles découvertes, et ajouterait à nos erreurs ; que des volontés plus actives auraient plus de ressource pour la vertu et pour le vice.

Une chose plus admirable encore que la gradation merveilleuse des espèces, c'est que, malgré la

subordination qui soumet les plus basses aux plus hautes, il y a pourtant entre elles une égalité parfaite, produite par l'équilibre précis du bien et du mal. D'où pourrait venir leur inégalité, si elle était possible? D'une bonté absolue. Pour la plus grande bonté relative, toujours contre-balancée par un vice égal, elle peut servir à faire distinguer une espèce d'une autre, mais elle ne sera jamais un titre de supériorité réelle. Afin que celle-ci fût véritablement meilleure que celle-là, il faudrait que, la somme des maux déduite de celle des biens, il restât d'un côté au moins un grain de bonté pure: ce qu'on ne doit pas chercher dans le fini, où les deux quantités toujours égales donneront toujours zéro après la soustraction. L'auteur de la nature n'avait point de raison qui l'engageât à gratifier une espèce aux dépens de tout le reste. La volonté seule n'est un motif que pour les tyrans. La bonté divine présidait à la création, et n'inspirait point à *Dieu* une prédilection odieuse. Nous admirons un roi qui porte son attention sur le moindre de ses sujets, comme sur ses favoris, et nous trouvons en cela la mesure de la grandeur réelle des princes. L'auteur des sentimens de bienveillance universelle dans l'âme des rois et des philosophes, se serait-il contredit lui-même? Il aurait donc alors appris aux souverains, par la manière partiale dont il gouverne le monde, à faire le même usage bisarre de leur puissance. L'égalité naturelle et nécessaire des espèces, dont il s'agit ici, consiste en ce que chacune ait autant de biens que de maux. Elles n'ont pas toutes une portion égale du bien et du mal; car il est visible qu'un homme a plus de biens et de misères qu'une plante; mais, dans chaque espèce, il y a une somme de maux égale à la somme des biens, et, compensation faite des uns et des autres, aucune ne peut être dite absolument supérieure, ni absolument in-

férieure au reste. Un être qui pense a par-dessus celui qui ne fait que sentir les perfections de son esprit, et des vices égaux à ses perfections. L'autre a par-dessus le végétal les apanages de l'animalité, la douleur et le plaisir des sens. L'homme a cent fois plus de perfections qu'une mouche, et cent fois plus de défauts, mille fois plus de plaisirs, et mille fois plus de misères.

Robinet passe ensuite à la discussion et à la démonstration du second objet principal qu'il s'était proposé de traiter dans son livre; savoir, la génération uniforme des êtres. Comme cette matière est plutôt du ressort de l'histoire naturelle que de celui de la philosophie, je me bornerai à indiquer les résultats de l'auteur d'une manière rapide et seulement générale.

Les deux points les plus embarrassans, mais les plus essentiels, de la génération, sont la production du vivant, et la différence des sexes. Comme l'étendue ne peut pas résulter de la non-étendue, même d'une infinité de non-étendues, le vivant ne peut pas non plus résulter du non-vivant. Il faut donc de toute nécessité recourir à des vivans pour produire un vivant. Les molécules organiques peuvent produire un être organique, d'une organisation semblable à la leur; mais une combinaison de ces molécules ne saurait donner lieu à un animal vivant. Buffon n'explique donc rien en disant que les animaux sont produits par un amas de particules organiques. Le vivant ne peut provenir que de vivans, l'animal de petits animaux de la même sorte d'animalité, un chien de petits germes de chiens, un homme de petits germes d'hommes.

Robinet ne croit pas que la différence de sexes soit absolument nécessaire pour la génération : elle ne l'est que chez les espèces dont la propagation

ne se fait que par l'union des sexes. Il admet donc l'existence de certaines créatures sans sexes, et la possibilité d'une reproduction sans accouplement. C'est avec raison qu'il rejette la distinction des sexes qu'on prétendait avoir découverte dans les animalcules spermatiques, mais qui n'existait que dans l'imagination de quelques observateurs.

Tout ce qu'il dit à ce sujet est riche en remarques intéressantes et pleines de sagacité. Il applique aux élémens son hypothèse des germes originels d'où naissent des individus organisés et vivans déterminés. Ainsi, par exemple, le principe de l'air n'est qu'un germe de l'air. En vertu de sa combinaison avec l'eau et le feu, en différentes proportions, ce germe passe peu à peu par divers états d'accroissement : il devient d'abord embryon de l'air, puis air parfait; ensuite, il donne son germe, vieillit, se décompose et meurt. Ce paraît toutefois être là une application trop outrée de l'hypothèse de Robinet, et un simple jeu de l'imagination. L'air comme embryon, enfant, adulte et vieillard, voilà une idée empruntée à la nature organique et animale, dont les divers états d'accroissement ne sont, en aucune manière, susceptibles d'être appliqués aux élémens grossiers.

Je ne dois pas non plus passer sous silence une opinion singulière de Robinet. Sur notre terre, tout commence d'exister sous la plus petite forme qui lui convienne. Le plus grand arbre n'est d'abord qu'une graine que le vent emporte. L'homme, dans son origine, est un ver; un fleuve n'est à sa source qu'un filet d'eau. A juger des générations qui se font dans les autres globes par celles du nôtre, les choses n'y doivent avoir d'abord qu'une très-faible portion d'existence, puis aggrandir leur être par une gradation uniforme, jusqu'à ce qu'elles aient atteint leur point de perfection; multiplier selon leur espèce,

subir ensuite une décadence égale, et mourir : sort commun à toutes les créatures. Ce qui est vrai des corps que contiennent les astres et les planètes, ne le serait-il point aussi des astres et des planètes même? Alors, que deviendraient les belles théories qu'on nous a données de la formation de ces globes immenses, s'ils procèdent les uns des autres par voie de génération? Ils n'auront point eu, dès le commencement, cette énorme grosseur, qu'ils ont dans leur état actuel de développement; mais ils l'auront acquise peu à peu par une extension naturelle d'un germe qui s'enfle pour prendre son accroissement. Robinet conjecture donc que les globes célestes sont des corps animés d'une vie particulière, avec la force d'en produire de semblables. Les astres enfantent des astres, les astres croissent, les astres meurent. En effet, ajoute-t-il, n'a-t-on pas reconnu de ces nouvelles productions dans le ciel? Combien d'autres étoiles ont disparu! Il y en a qui ont grossi visiblement. Depuis long-temps la constellation des Pléiades a perdu sa septième étoile : depuis cent ans Eridan en a acquis deux nouvelles; quatre autres sont nées autour de la Polaire; en 1626, le Cygne perdit une de ses étoiles : dix ans après, il en parut une au même endroit, mais beaucoup plus petite que la première : aujourd'hui, c'est une des plus grandes de la constellation. Les planètes, douées aussi de la faculté génératrice, d'après cette hypothèse, produiraient d'autres planètes. Qui sait si le tourbillon solaire n'a point eu d'autres planètes qui soient mortes? Qui assurera qu'il ne s'y en engendrera point d'autres dans la suite des temps? Les satellites de Jupiter, que Galilée découvrit en 1610, ceux de Saturne, que Cassini le père et Huyghens aperçurent en 1655, 1671, 1672 et 1684, celui enfin de Vénus, sont peut-être nouvellement nés, ce qui a empêché de les voir plu-

tôt. Si Robinet vivait de nos jours, il ne manquerait sans doute pas d'expliquer de même la découverte d'Uranus, de Cérès, de Pallas, etc. Au commencement, les semences des globes lumineux et des globes opaques étaient confusément mêlées ensemble, mélange qu'on peut supposer nécessaire pour la fécondation des premiers germes. Jusque-là les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, les germes ténébreux couvraient la lumière des autres; mais après la fécondation, ils se séparèrent. La matière lumineuse peupla successivement le monde des soleils, et la matière ténébreuse produisit plus ou moins de planètes autour de chaque astre, à des distances et à des étendues différentes.

La troisième partie de l'ouvrage de Robinet est consacrée à l'hypothèse de l'instinct moral. Je ne m'arrêterai ici qu'aux idées qui lui sont particulières.

L'auteur de notre être nous a donné une disposition intrinsèque d'approuver certaines actions et certaines qualités, et d'en blâmer d'autres. C'est cette disposition, qu'on appelle instinct moral, sentiment intérieur, qu'on ne peut mieux comparer qu'au goût du doux et de l'amer. Il est plus que vraisemblable que le Créateur a réglé les lois de cet instinct sur les rapports essentiels et immuables des êtres entr'eux. Les enfans et les ignorans savent bien quand ils font mal. On dit que la raison le leur apprend; mais la raison est une lumière qui éclaire les esprits: or, les enfans et les ignorans ne sont point éclairés. Comment pourraient-ils voir la différence d'une action, d'un désir, dans des relations qu'ils ignorent? Il y a donc un autre principe qui préside aux mouvemens de leur âme, et qui n'a rien de commun avec l'esprit: c'est la voix d'un sentiment intime, qui a droit de faire des distinctions morales. Le plus subtil métaphysicien ne peut montrer autre chose dans le blâme

et l'approbation des notions morales, que l'action puissante de cet instinct involontaire.

La voix de l'instinct moral est prompte, facile, infaillible ; elle ne suppose ni idée, ni connaissance, ni raisonnement. Aussi le Créateur n'a pas voulu confier à notre raison le soin de notre conservation. Il l'a confié à nos sens, trouvant dans la fidélité de leurs opérations une plus grande sûreté que dans les caprices de l'autre ; d'autant que la réflexion est bien plus lente que le mouvement machinal précipité par le sentiment. Si quand je me brûle, remarque Abbadie, il fallait, avant de retirer le bras ou la main, connaître la nature du mal que je ressens, examiner par quelle route j'enverrai les esprits animaux dans les nerfs qu'ils doivent remuer, quel est le degré précis d'impulsion qu'il faut leur imprimer pour le mouvement que j'en attends; on sent que je serais déjà bien brûlé avant d'avoir fait la moindre partie de ces choses, qui toutes s'exécutent promptement à l'insu de ma raison. On aurait lieu de s'étonner que dans le choix de deux moyens capables de nous conduire à la vertu, l'Etre-Suprême se fût servi du moins propre à son dessein; que pouvant nous faire apercevoir tout d'un coup les distinctions morales par un sentiment vif et immédiat, il en eût attaché la connaissance à l'exercice pénible des facultés de l'esprit.

Ainsi donc Robinet, non-seulement s'accorde avec les philosophes anglais modernes, entr'autres avec Hume et Hutcheson, pour ce qui concerne l'hypothèse de l'instinct moral, mais encore s'attache à éclaircir encore davantage cette théorie, et à l'appuyer de nouvelles recherches.

On distingue trois termes dans une sensation : l'objet qui agit immédiatement sur l'organe, l'organe qui transmet l'impression reçue à l'âme, et

l'âme qui la reçoit. Les organes du corps sont, dans le système présent de l'homme, les seuls moyens de sentir. Les perceptions morales sont des sensations du même ordre que les autres, quoique d'une espèce différente. Il leur faut donc un moyen sensitif, un organe, comme aux autres ; car elles ne peuvent entrer dans l'âme, à la présence de certaines actions ou de certains caractères, que par l'intermède d'un organe qui les y transmette. Tous les sens sont des espèces de tact. Pourquoi ne pas supposer le toucher à un tel degré de finesse qu'il puisse occasionner dans l'âme un sentiment moral? Rien ne nous porte à présumer que l'analogie de la nature, soutenue dans les autres sens, se démente pour celui-ci seulement. A la vue d'un objet, nous en percevons immédiatement la couleur. De même, à la présence d'une action, nous en percevons immédiatement aussi la moralité. Il est légitime d'en conclure que l'une agit sur notre âme comme l'autre, c'est-à-dire, au moyen d'un organe qui lui est propre. Voilà la nécessité d'un organe moral, qui, par un changement qu'il éprouve à la présence des objets moraux, en transmette l'impression à l'âme, laquelle en sentira la moralité, comme elle voit les couleurs d'un objet par l'action de cet objet sur l'organe de la vue, transmise de l'organe à l'âme.

On pourrait demander : Mais comment les objets moraux agissent-ils sur l'âme par l'intermède d'un organe moral ? Quoique Robinet croie cette question insoluble, il ne s'en regarde cependant pas moins comme autorisé à admettre l'hypothèse d'un organe moral. Les objets n'ont pas le pouvoir d'agir immédiatement et par eux-mêmes sur l'âme, mais seulement au moyen des nerfs reconnus pour les organes des sensations. Quant à la manière dont ceux-ci s'acquittent de leurs fonctions, elle nous est

inconnue; mais nous ne craignons cependant point d'assurer que ce n'est que par eux que l'âme sent tant qu'elle est dans le corps. Pourquoi voudrions-nous donc douter que ce fût par un organe particulier qu'elle sentît la moralité des actions?

Chaque substance porte avec soi sa couleur, sa saveur, ou plutôt ce qu'il faut pour en exciter immédiatement la sensation dans l'âme. Toute action ou qualité porte de même avec elle sa moralité, ou, au moins, ce qu'il faut pour la faire sentir à l'âme. Il est vrai que la moralité des actions n'est ni visible, ni palpable; mais cela n'empêche pas qu'elle ne devienne sensible par son organe propre. Le son n'est non plus ni visible, ni palpable : en est-il moins sensible à l'âme au moyen du nerf acoustique?

Ce qui laisse de l'obscurité sur cette opération, c'est que nous ne sommes pas en état d'assigner au juste quel est cet organe. Robinet croit qu'il existe des connexions entre lui et ceux de la vue et de l'ouïe. Je vois un homme qui en tue un autre : je le vois, parce que ce tableau est peint dans mon œil; je sens aussi la méchanceté de cette action, non pas que cette méchanceté soit peinte dans mon œil, puisqu'elle n'est point visible, mais parce qu'elle affecte à sa manière des fibres morales répandues, sinon sur la rétine, au moins dans une région particulière de la moelle cérébrale, d'où elles correspondent à celles de la rétine. On me raconte la même action : j'entends le récit par l'impression que font les mots ou les sons sur l'intérieur de mon oreille; en même temps, je perçois aussi la moralité de l'action dont on me parle. L'organe moral doit donc avoir également des connexions avec l'organe du sens de l'ouïe.

D'où vient la répugnance qu'on a à admettre dans le système nerveux des fibres propres à recevoir

l'impression des objets moraux? Elle ne peut provenir que de ce qu'on s'est accoutumé à ne regarder comme sensible que ce qui tombe sous les cinq sens ordinaires; et, à la vérité, les objets moraux n'affectent aucun de ces cinq sens. Mais les couleurs se voient et ne s'entendent point; les sons s'entendent et ne se goûtent point, parce que chaque objet d'une sensation différente d'une autre a aussi un organe différent, seul capable de la transmettre à l'âme. Dès lors la difficulté tombe d'elle-même. Quoique le moral ne se voie, ni ne se goûte, ni ne s'entende, il se fera cependant sentir par un sens différent des autres, infiniment plus subtil, plus noble, plus parfait, et peut-être tout-à-fait intérieur : on n'en pourra jamais conclure autre chose, sinon que le sens moral n'est ni le tact, ni l'ouïe, ni le goût, ni l'odorat, ni la vue; mais non que ce n'est point un sens. Ce pourrait être un mode de sentiment, ayant un objet aussi sensible que le sont le doux et l'amer, le blanc et le noir, etc.

Robinet croit donc suffisamment prouvé que les distinctions morales ne sont pas du ressort de l'entendement, que ce ne sont pas des appréhensions purement intellectuelles, mais qu'elles sont déterminées uniquement par le sentiment.

Je ne poursuivrai point ses autres raisonnemens à l'égard de l'influence naturelle du sens moral sur la société et sur les lois positives, parce qu'ils ne diffèrent au fond pas des idées émises par les moralistes anglais. Je ne ferai qu'indiquer les causes qu'il donne de la dépravation du sentiment moral, et les moyens qu'il propose pour le perfectionner. Ce n'est guère que dans la société que le sens moral peut se perfectionner : ce n'est aussi que dans la société qu'il peut parvenir au dernier point de dépravation. Les arts sont de même le raffinement et la corruption

des cinq autres sens. La première cause de la dépravation morale des hommes est l'accroissement de la civilisation, surtout dans les temps modernes. Non pas que la politesse soit absolument incompatible avec la moralité : elle peut, au contraire, la porter à la perfection; mais elle devient un vice, et le plus grand de tous les vices, dès qu'on en fait l'équivalent de toutes les vertus. Robinet, en faisant cette remarque, semble avoir eu, d'une manière spéciale, la nation française en vue. L'homme le plus naturel et le moins faux est aussi le plus vertueux, et rien n'est plus en contradiction avec ce caractère, que l'esprit de fausseté qui, substituant un jargon étudié aux sentimens naïfs du cœur, forme parmi les hommes une malheureuse habitude de se tromper les uns les autres par des soins insidieux, des caresses affectées, et de vaines offres de service. La vanité a rendu cet esprit dominant. L'éducation n'est plus que l'étude de l'art honteux de feindre pour plaire, de flatter pour obtenir, de tromper pour parvenir, d'affecter pour séduire, en un mot, d'être avec honneur fourbe, traître, hypocrite et corrupteur. A ces principes, dont un vernis de politesse déguise la laideur, les passions viennent joindre leur force pour en assurer le triomphe sur les sentimens moraux.

Si les intérêts des sens extérieurs sont souvent en opposition avec ceux de l'instinct moral, ce n'est pourtant que quand leurs droits respectifs sont étendus au delà des bornes légitimes; car on n'est jamais dans l'affreuse nécessité de se révolter contre la nature pour lui obéir. Qu'on satisfasse les premiers selon la mesure du besoin physique, rien de mieux; mais on ne leur accordera pas davantage sans éprouver une certaine répugnance intérieure qui avertit où le bien cesse et le mal commence. Heureux celui

qui n'a jamais détourné son attention de ces impressions vertueuses ! Sa fidélité à les suivre, lui a rendu le tact moral aussi subtil qu'il puisse être; les moindres nuances du vice et de la vertu n'échappent point à la délicatesse de son goût. Au contraire, l'homme qui se refuse sans cesse aux impulsions de la bienfaisance naturelle, pour se livrer à celles des passions et de l'amour-propre, sent bien moins les distinctions morales. L'instinct moral ne meurt pas; mais il s'affaiblit, se vicie, se déprave, comme on se gâte le goût corporel par l'usage des épiceries et des liqueurs fortes.

Une troisième source de la dépravation des sentimens moraux, c'est la vaine subtilité de l'esprit, et le coup le plus funeste qu'on ait porté à la morale, a été de la soumettre aux opérations de l'esprit. En faisant dépendre la restauration de la nature d'une métaphysique incertaine, on nous a fait perdre l'habitude de sentir le juste et l'injuste; on nous a appris à en combiner les notions, à les analyser, à en rechercher l'origine où elle n'était pas, à leur en forger une. Et quels systèmes monstrueux ne sont pas nés de cette licence sacrilége ? C'est ici qu'il est bien vrai de dire que l'homme qui raisonne le moins est le plus vertueux. Il est étrange jusqu'à quel point les méditations de ceux qui ont écrit sur la morale, le droit et la politique, ont fait oublier, disons même mépriser, les devoirs de l'homme et du citoyen, que la nature s'est chargée de nous faire connaître sans l'aide du raisonnement. Si donc on conserve le goût pur de la vérité, il faut fuir ces hommes d'honneur qui mentent avec tant d'aisance, ces hommes polis qui s'étudient à faire des dupes, qui savent si bien dissimuler, qui flattent ce qu'ils méprisent, qui honorent le vice qu'ils désapprouvent intérieurement, qui caressent l'innocence pour la séduire. Il

faut se faire une loi de n'être jamais en contradiction avec les sentimens que la nature inspire.

Il reste encore la quatrième partie du livre de Robinet, consacrée à la physique des esprits. Le philosophe assure y donner une théorie des facultés de l'âme, qui se concilie également avec le matérialisme et le spiritualisme. Si l'esprit n'est que le corps, il faut s'arrêter à l'appareil organique, où Robinet se propose de faire voir la marche, les progrès et l'harmonie de ses opérations. Sans porter ses vues plus loin que le mécanisme du cerveau, on pourra croire y avoir vu toute l'activité de l'âme, et tout ce qui constitue réellement son essence. Si, au contraire, l'esprit est une substance distincte du corps, la théorie n'en sera pas moins vraie, moins exacte, moins sûre, parce que l'image corporelle des modifications d'un être incorporel, immatérielles comme lui-même, est toutefois si intimement liée au jeu des organes qu'elle n'existe que par lui, sinon dans lui.

Robinet hasarde d'abord quelques conjectures sur l'origine des âmes humaines. Il admet qu'elles ont existé dès l'instant de la création dans les germes organiques humains. Non-seulement le *sensorium*, où le sujet matériel existe dès le commencement, en est raccourci dans le germe organique, mais encore l'âme elle-même y était avant la fécondation comme elle est dans le corps depuis qu'il a pris une forme plus grande. On fait jouer un singulier rôle aux esprits, en supposant qu'ils errent depuis tant de siècles, épiant sans cesse le moment où la volupté inspirerait à deux individus le dessein de former un étui propre à les loger. La préexistence des germes est moins une question qu'un fait. Elle a lieu dans les animaux, les plantes et les minéraux, et le développement se fait sous nos yeux. L'état

présent de l'univers n'est autre chose qu'un certain degré du développement de semences primitivement existantes, et dont l'ensemble ne dut faire d'abord qu'un bien petit volume. L'homme n'est pas le corps seul, ni l'esprit seul; il est l'esprit et le corps unis ensemble, quels que soient le but, les lois et la nature de cette union. Qu'on admette dans les animaux un principe immatériel, ou non, il n'en demeure pas moins vrai que le singe a plus d'esprit qu'une huître, et que s'il n'avait pas le certain degré d'esprit essentiel à son espèce, il serait un autre animal sous la figure d'un singe.

L'union du corps et de l'âme est encore plus essentielle et plus nécessaire chez l'homme. Sans l'âme, l'homme serait un animal, et, sans le corps, il serait une intelligence d'une nature supérieure. Un fœtus est un germe qui a commencé à se développer. Un adulte n'est que le fœtus accru. L'homme parfait n'a donc rien qui n'ait été originairement dans le germe. Celui-ci est donc aussi complet dans sa petite personnalité que sous une forme plus grande. Il ne serait pas germe humain, s'il ne contenait pas en abrégé tout ce qui convient à l'économie humaine. Cela posé, il est aisé de démontrer que le sujet qui pense dans le corps a existé dès le commencement dans le germe du corps. Robinet ajoute, sous forme de corollaire, que l'esprit est de lui-même indifférent à être uni à un corps de tel ou tel volume. Il habite aussi-bien dans le fœtus que dans l'adulte, et la petitesse des germes humains ne les rend pas moins propres à le contenir.

Robinet passe ensuite à l'examen des lois de l'union de l'esprit avec le corps. Il semble que cette union doive demeurer à jamais un mystère pour nous. Les efforts des philosophes n'ont au moins servi jusqu'à ce jour qu'à en rendre le secret de plus en plus

impénétrable, parce qu'au lieu de chercher les rapports qui peuvent exister entre l'être pensant et la matière qui lui est unie, unique moyen de découvrir en quoi consiste le commerce qui est entre eux, on nie absolument qu'il y ait rien de commun entre l'esprit et le corps.

Robinet établit les règles suivantes de l'union de l'esprit avec le corps; mais elles ne font qu'exprimer l'association elle-même, sans en expliquer la possibilité, ce qu'il est cependant nécessaire de faire en métaphysique, quand on admet une différence spécifique entre le corps et l'âme:

I. Le corps agit sur l'esprit, et l'esprit réagit sur le corps : l'esprit ne peut pas se dissimuler qu'il reçoit des impressions de la part des organes corporels : mais sa propre action sur le corps n'est qu'une réaction; car les déterminations d'où partent les mouvemens volontaires de la machine, ont elles-mêmes leur source dans le jeu organique de cette machine.

II. L'esprit, uni au corps, n'agit que par son intervention. L'esprit ne sent, ne pense, ne veut, que par le ministère des sens. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'esprit, dégagé de la matière, ne peut pas sentir, penser, raisonner, vouloir; il nous serait impossible de jamais rien décider là-dessus pendant le cours de cette vie, quand bien même nous voudrions y essayer.

III. Le commerce réciproque des deux substances unies dépend, autant qu'il se peut, de l'organisation corporelle. L'exercice plein et entier des facultés de l'âme exige l'entier développement du cerveau, et l'organisation parfaite des sens extérieurs et intérieurs. L'esprit est enfant dans le corps d'un enfant : le vice des organes trouble, suspend même tout-à-fait l'influence du corps sur l'esprit, et réciproquement l'action de l'esprit sur le corps.

IV. L'esprit ne se connaît lui-même et ne se sent exister que par le ministère du corps auquel il est uni. Si l'esprit se sentait lui-même, il se sentirait tel qu'il est, et alors, il ne pourrait avoir aucun doute sur sa nature : il se sentirait étendu ou non étendu, corporel ou incorporel, matière ou substance immatérielle; mais il ne sent son existence que par les propriétés qu'il découvre dans lui, et il ne les y découvre qu'au moyen des impressions qu'il reçoit du corps. Notre âme n'a la conscience de son activité que par les désirs et les aversions que les objets extérieurs y excitent : si elle n'avait jamais senti ni plaisir ni douleur, elle ne saurait pas qu'elle est capable de bonheur et de malheur. L'enfant qui n'a jamais exercé la faculté de remuer son bras, ne soupçonne pas que cette faculté réside en lui; en un mot, l'âme n'est pas plus instruite sur sa propre essence, que sur celle des autres choses. Elle ne se pénètre pas plus elle-même que la masse de son propre corps, dont elle ne sent ni ne voit les ressorts intérieurs; elle ne parvient à se connaître que par l'épreuve qu'elle fait de ses facultés; et comme elle dépend du corps pour toutes ses opérations, elle lui est redevable de tout ce qu'elle sait d'elle-même.

Robinet examine maintenant quel est l'état des esprits, ou plutôt celui de leurs facultés, avant la fécondation et le développement des germes organiques qui les renferment. Voici les résultats qu'il donne :

I. L'esprit uni au germe ne sent, ne pense, ni ne veut avant la fécondation de ce germe, et avant son développement au moins commencé. L'esprit n'agit point indépendamment du corps; mais l'influence de ce dernier n'a lieu que quand il est bien disposé, ce qui exige le développement du germe organique fécondé. Avant la fécondation, le germe ne peut rece-

voir aucune impression extérieure; le *sensorium* n'est point encore préparé, et est absolument incapable d'aucune opération spirituelle; cependant, il ne faut pas oublier que le défaut de développement dans le germe suspend bien les fonctions de l'esprit et du corps, mais n'anéantit ni les unes ni les autres. Le germe conserve tout le fond de l'appareil organique du corps de l'adulte; mais le sujet matériel qui doit le lui faire exercer n'a pas encore acquis ce qu'il faut pour cela.

II. L'esprit, dans le germe organique humain, n'a pas même la conscience intime de son existence, avant la fécondation et le développement de ce germe. En effet, qu'est-ce que l'esprit sans aucune sorte de perception? C'est l'esprit dans son essence, mais indépendamment de l'exercice de ses facultés. Nous n'en savons pas davantage. On peut bien admettre que l'esprit ne peut pas être sans la capacité de sentir, de penser, de vouloir, de se ressouvenir, parce que ces facultés résultent de son essence, quoiqu'elles ne la composent pas; mais leur exercice actuel n'est pas essentiel à l'esprit, surtout à l'esprit uni au corps, puisqu'il dépend totalement de l'organisation du corps, au lieu que les facultés sont dans l'esprit, indépendamment du corps.

L'union de l'esprit avec le corps ne consiste donc pas, suivant Robinet, dans l'action réciproque de ces deux substances l'une sur l'autre, puisque cette action est suspendue tant que l'esprit est uni au corps non développé. Elle ne consiste pas, non plus, dans l'harmonie de leurs opérations, puisque cette harmonie n'existe point entre l'esprit et le germe corporel auquel il est uni; c'est plutôt, d'après tout ce que nous en pouvons juger, le principe de la communication de ces deux substances, la raison de la mutuelle correspondance de leurs modifications, qui

a lieu après le développement au moins commencé du germe.

Quelle est donc l'essence de l'âme en général? L'essence d'une chose est ce par quoi la chose est ce qu'elle est. L'essence de l'âme ne consiste donc point dans la pensée; car l'âme est dans le germe sans aucune espèce de pensée. L'essence de l'âme ne consiste pas non plus dans la capacité de penser, de vouloir, etc. L'essence d'une chose n'est pas l'assemblage de ses propriétés; car une chose n'est ce qu'elle est, ni par une de ses qualités, ni par la réunion de toutes. Une faculté quelconque réside dans un sujet, mais l'essence de ce sujet n'est ni une faculté, ni une autre, ni toutes à la fois. L'essence réelle de l'âme est donc un principe d'où résultent les propriétés que nous lui connaissons. Il y aurait de l'indiscrétion à demander ce qui constitue la nature de ce principe. Nous ne pouvons point pénétrer dans les essences des choses, et nous n'avons pas de moyens pour les connaître. Il est vrai que la définition précédente de l'essence de l'âme ne répand pas beaucoup de clarté sur cette matière; mais elle prouve au moins que la connaissance des essences n'est point à notre portée. Le sentiment que l'esprit a de son existence n'atteint que ses facultés, et non son essence. La question de la matérialité ou de l'immatérialité de l'âme, rendue plus intéressante parce qu'on l'a liée avec la religion, quoiqu'elle lui semble étrangère, sera toujours insoluble. Il faut se contenter de distinguer son esprit de son corps, et de conjecturer, comme étant le parti le plus raisonnable, que le jeu des organes est quelque chose de plus que le signe représentatif des modifications de la substance intelligente.

Robinet émet l'hypothèse suivante à l'égard de la génération des esprits. L'homme tient son esprit et

son corps de ses parens par le même acte. L'esprit a été toujours uni au corps, qui, avec lui, constitue un être mixte, l'individu humain. Au moment que le germe fécondé reçoit son premier accroissement, il arrive un progrès proportionnel dans la manifestation des facultés de l'esprit qui y est présent. Ce premier point de développement pour les esprits est ce qu'on appelle leur génération, ainsi que la fécondation ou le premier accroissement du germe corporel est, dans le sens ordinaire, la génération du corps. Mais comme le germe corporel s'accroît toujours dans le sein de la mère, de même l'esprit acquiert toujours quelque chose de son côté. Dès la conception du fœtus, il est sorti de l'inaction stupide où l'infécondation du germe le retenait. Ses facultés se délient, pour ainsi dire. A la vérité, ses premières perceptions sont obtuses et diffuses. C'est le moindre terme de l'intelligence, comme l'embryon existe d'abord avec le moindre élément de l'organisation. Il en est de même chez les animaux. L'instinct, comme produit du mécanisme naturel, suit aussi la progression du développement des organes, et la variété des opérations de l'animal est une suite nécessaire des différens états par où il passe avant son accroissement parfait, c'est-à-dire, avant l'âge où l'instinct a tout ce qu'il lui faut.

Si l'instinct avait pour principe une substance, qui, étrangère au corps, lui fût cependant asservie pour l'exercice de ses fonctions, tellement qu'elle n'eût cet exercice plein et entier que par une certaine extension de la substance corporelle, il faudrait convenir de nouveau qu'à chaque point d'extension acquis par le corps, l'instinct avancerait proportionnellement, pour être complété dans l'animal parfaitement accru. Cette dernière supposition est réalisée dans l'homme par le principe de l'union du corps

avec l'âme. La disposition de l'esprit correspond toujours à celle du corps; l'un acquiert autant pour l'exercice de ses facultés, que l'autre pour la perfection de ses organes. L'intelligence a plusieurs degrés d'intensité; elle en a un pour chaque nuance de l'organisation corporelle. La nature, astreinte par l'égalité de sa marche à passer par toutes les nuances de l'organisation pour faire une machine complète, fait subir à l'esprit, par elles, tous les états dont la faculté intellectuelle est susceptible, et il y en a autant que de degrés dans l'organisation.

Robinet discute ensuite fort au long le rapport qui existe entre le corps et l'esprit depuis le premier développement du fœtus, et fait voir que la nature des perceptions change toujours, et devient plus vive, à mesure que le germe grossit après la fécondation. Il y a beaucoup d'arbitraire ici, comme on s'en assure déjà par le fait que le fœtus n'a pas la conscience de ses perceptions, et qu'aucune observation ne nous autorise pleinement à séparer la force vitale de la force de l'âme. Cette dernière doit, il est vrai, exister en principe dans l'embryon; mais savoir si elle agit chez lui, et si l'embryon, tant qu'il demeure dans le sein maternel jusqu'au moment où il s'en détache, forme ou non un même moi avec la mère, c'est là une question qu'on ne pourra jamais résoudre d'une manière satisfaisante. Robinet lui-même ne l'a cependant point passée tout-à-fait sous silence. Au problème suivant : Pourquoi ne nous rappelons-nous pas les différentes perceptions que nous avons eues dans le sein de notre mère, si toutefois nous en avons eu, puisque nous pouvons nous ressouvenir des idées de notre enfance? Il répond, que tout le sentiment que l'esprit peut avoir de son existence se réduit à la conscience de ses modifications, et à la réflexion qu'il fait sur

ses manières d'être : *Je pense, donc je suis ; Je souffre, donc je suis.* L'esprit ne sent donc son état présent que par réflexion sur lui-même. Cette attention qu'il fait à ce qui se passe en lui, est sans contredit une des plus belles prérogatives de l'intelligence. Cependant l'âme ne peut l'obtenir que d'une organisation beaucoup meilleure que celle du fœtus, ou même que celle du corps dans la première enfance. Est-il donc étonnant que, dans le fœtus, elle ne sente pas encore si elle existe, ni comment elle existe ?

L'âme du fœtus peut bien sentir son existence ; mais c'est un sentiment sourd, très-faible, très-peu développé, de l'ordre de ses autres perceptions. Ainsi donc il est facile, d'après tout ce qui précède, de concevoir que l'esprit ne peut pas se rappeler par la suite les différentes perceptions qu'il a eues dans le fœtus, quoique Robinet rende la discussion de ce point plus difficile qu'elle ne le serait par elle-même. Quelque faibles que soient les perceptions du fœtus, elles font cependant des traces dans le cerveau ; mais ces traces sont presque aussitôt effacées que marquées, à peu près comme celles qu'on dessinerait sur l'eau ou dans l'air. La comparaison est d'autant plus juste, que celles-ci s'effacent parce que le fluide les remplit subitement. De même la matière qui sert à la nutrition des fibres idéales, venant les presser dans tous leurs points, n'a pas de peine à faire disparaître des traits si légèrement empreints. Ce qui n'est plus dans le cerveau n'est plus aussi dans l'âme. C'est pourquoi il ne nous reste même de notre enfance qu'un souvenir confus de perceptions confuses. La conscience de notre existence est pour nous un astre que nous voyons près de son midi, et dont un brouillard épais nous a dérobé le lever. Encore les nuages se sont dissipés si lentement, avec une dé-

gradation si nuancée, qu'il nous serait difficile d'assigner l'instant où l'astre a cessé d'en être couvert. Nous ne saurions absolument fixer l'époque de notre première pensée. Notre profonde ignorance à cet égard ne tient qu'à la faiblesse de nos organes, qui, n'ayant pas pris leur accroissement tout à coup, n'ont point produit dans l'esprit une révolution brusque dont il n'aurait pas manqué de se souvenir. La même faiblesse fait que, jusqu'à un certain âge, les empreintes du cerveau sont si superficielles, qu'elles ne nous offrent rien de distinct sur tout ce qui a précédé.

On explique sans doute très-bien de cette manière l'impossibilité de se rappeler les événemens des premières années de l'enfance; mais on ne prouve pas l'existence des perceptions chez le fœtus. Au reste, la manière dont Robinet dérive les sensations et les idées de la structure matérielle des nerfs et du cerveau, ne présente rien de particulier. Il admet aussi une vibration des nerfs qui est produite par les objets, et qui est la cause mécanique des sensations.

La théodicée de Robinet est un essai très-habile en son genre pour expliquer la possibilité du mal physique et du mal moral, et pour les justifier par rapport à la Divinité; mais elle ne soutient cependant point la critique de la raison spéculative. Elle repose sur l'axiôme qu'il est contradictoire qu'un monde fini soit parfait, et que le mal, soit physique, soit moral, est par conséquent une qualité nécessaire de l'univers fini. Sous ce point de vue, Robinet ne diffère pas essentiellement de Léibnitz. On peut donc lui opposer les mêmes argumens qu'à ce dernier. Il ne s'agit nullement de prouver que le mal est inévitable dans un monde de créatures finies, mais qu'il s'accorde avec la bonté, la sagesse et la

puissance infinies de Dieu, de produire un monde fini imparfait où la somme des biens se trouve, suivant Robinet lui-même, en équilibre parfait avec la somme des maux. Il n'y a point, à la vérité, de milieu entre le fini imparfait et l'infini absolument parfait, et Robinet s'est donné plus de peine qu'il ne fallait pour prouver ce point; mais il n'y a pas non plus de milieu entre l'infini absolument parfait et l'imparfait fini, c'est-à-dire, le mal moral. C'était là principalement ce que Robinet aurait dû démontrer, et ce qu'il a laissé sans démonstration.

On peut convenir que l'infini absolument parfait ne saurait créer un monde qui lui ressemble, et qu'il est impossible que la créature soit aussi parfaite que son Créateur; mais comment alors l'infini absolument parfait peut-il être un principe du fini imparfait? C'est là une chose encore plus inconcevable. L'équilibre exact du bien et du mal, de qualités bonnes et mauvaises dans les choses naturelles finies, est une hypothèse propre à Robinet, mais absolument fausse. Elle naquit chez lui, parce qu'il confondit le pur emploi de l'esprit avec l'emploi empirique de ce même esprit. On peut se figurer le contraire de tout comme logiquement possible; de sorte qu'on peut aussi concevoir que si les créatures ont des qualités bonnes, elles doivent également en avoir de mauvaises opposées à celles-là. Comme maintenant il y a entre les créatures une gradation de perfection relative, qui, d'après l'analogie, s'étend jusqu'à l'homme, Robinet pouvait, en appliquant ce principe logique du contraste, dire que l'être fini qui a la plus grande perfection relative, est, en même temps aussi, le plus imparfait relativement. L'homme est, de tous les êtres du monde sublunaire, celui qui a le plus de perfections, mais celui aussi dont la nature présente le plus d'imperfections.

L'Ange qui se rapproche le plus de la Divinité, a la disposition à la connaissance la plus vraie, mais aussi à l'erreur la plus grossière, aux vertus les plus sublimes, mais aussi aux excès les plus diaboliques. Cependant l'expérience ne vient en aucune manière à l'appui de cette proposition. On ne saurait accorder aux créatures organiques sans vie aucune imperfection qui pourrait être imputée à la nature, et qui serait égale à leur perfection relative. L'organisation des élémens, des minéraux, des plantes, est aussi parfaite et aussi harmonique que la destination naturelle de chaque chose et de chaque genre de choses l'exige. Quelles sont, par exemple, les imperfections d'une plante parfaite dans son genre? Serait-ce qu'elle n'est pas aussi belle qu'une autre, et qu'un chou n'est point un chêne? Mais alors cette plante ne serait pas précisément la chose qu'elle est et qu'elle doit être. Serait-ce qu'elle germe, fleurit, mûrit, se fane, et par conséquent n'est point éternelle? Mais si elle était éternelle, ce ne serait plus une chose finie et périssable.

Certes, la nature détruit souvent dans la création organique; mais c'est moins une destruction réelle qu'une conversion et une mutation des formes. Chaque animal est aussi parfait dans son genre qu'il peut l'être. Jamais on ne prouvera par l'expérience que la somme des maux soit parfaitement semblable à celle des biens dans le monde animal. Le cas n'est point différent pour le genre humain. Quel philosophe aurait l'expérience de son côté en prétendant que chaque homme éprouve dans le cours de sa vie autant de sensations agréables que de sentimens désagréables, ou qu'il fait autant de bien que de mal? Cependant, pour que cette assertion fût fondée, il faudrait que l'expérience la confirmât. Au contraire, elle nous apprend, en général, que le

bien l'emporte de beaucoup sur le mal dans le monde. Il y a bien, à la vérité, quelques hommes qui sont malheureux toute leur vie; des enfans, par exemple, qui naissent mal portans, et qui vivent en proie à des douleurs presque continuelles. Chez ces individus, il y a prédominance du mal sur le bien. Il est des malfaiteurs dont l'existence est plutôt signalée par des crimes que par des actions utiles et vertueuses. Il y a ici, si l'on veut, une plus grande somme de mal. Mais tout cela ne s'applique qu'aux individus, et, loin de prouver en faveur de Robinet, témoigne au contraire contre lui. C'est une preuve que la somme du bien et du mal dans le monde n'est point en équilibre chez les créatures considérées individuellement. Robinet cite les avantages et les vertus de l'état social, et lui oppose les vices et les défauts de ce même état, prétendant qu'il y a compensation entre eux; mais cette opinion n'est en aucune manière confirmée par l'expérience.

Ce que Robinet dit au sujet de la génération uniforme des êtres, a plus d'importance pour la philosophie et la physique, quoique le principe d'où il part dans sa théorie, ne soit pas seulement faux, mais soit encore appliqué bien au delà des bornes qui lui conviendraient dans le cas même où il serait vrai. Robinet rapporte toute l'organisation vivante que la nature renferme au simple développement de germes déjà primitivement organisés. La chose naturelle parvenue à maturité, ne peut rien renfermer que ce que son germe contenait déjà : le germe n'en a fait que se développer. Tout l'univers actuel lui-même n'est qu'un certain développement d'un ensemble de germes primitifs, qui formait d'abord un univers en petit, un microcosme dans l'acception rigoureuse du mot. Le développement n'exige qu'une cause occasionelle et efficiente, que Robinet

place dans la fécondation; de sorte, par conséquent, que la génération uniforme de tous les êtres consiste en ce que leurs germes sont fécondés, se développent et mûrissent. J'ai déjà fait voir, en exposant cette hypothèse, que Robinet en a poussé l'application jusqu'au ridicule. C'est ainsi qu'il soutient que les soleils et les planètes sont les produits des évolutions de germes solaires et de germes planétaires, qui se fécondèrent réciproquement. Les étoiles engendrent des étoiles, comme les animaux engendrent d'autres animaux. Les étoiles naissent, croissent, mûrissent, vieillissent et meurent. Les élémens de la planète que nous habitons, se développent aussi de germes primitifs par fécondation. Il y a un air embryon, un air enfant, un air adulte, un air vieillard. L'air, de même que les autres élémens, naît et périt. Cette dernière application de l'hypothèse, et les conclusions qui en découlent, sont trop monstrueuses pour qu'il soit nécessaire d'en démontrer l'absurdité.

Tout le système d'évolution et de fécondation de Robinet est impropre à satisfaire l'esprit. En supposant même que chaque être naturel dût nécessairement avoir un germe organique primitif, il est, à la vérité, nécessaire que les forces assoupies dans ce germe se développent, et leur développement exige un stimulant objectif qui fasse fonction de cause occasionelle; mais le simple développement ne suffit pas pour l'explication, et le stimulant objectif ne peut pas consister uniquement et absolument dans la fécondation. En effet, où il n'y a rien à développer, rien ne peut non plus se développer. Mais comment serait-il possible que tout l'animal adulte, que tout l'homme adulte, fût contenu dans le germe humain primitif, dans ce qu'on appelle le *punctum saliens*, qui ne paraît qu'après

la fécondation? Ce n'est qu'une hypothèse inconcevable en elle-même, et qui répugne absolument à l'expérience, lorsque Robinet prétend que l'adulte ne peut rien renfermer qui ne fût déjà primitivement dans le germe. On ne saurait cependant révoquer en doute qu'il y a une différence de masse matérielle entre le corps d'un embryon et celui d'un homme. Or, d'où provient cette différence? L'accroissement en grosseur de l'embryon qui devient un homme, est un fait qui saute aux yeux. Ce ne peut donc point être une évolution, et le système de Robinet manque d'un principe suffisant pour expliquer cette augmentation de grosseur.

En outre, il faudrait, dans l'hypothèse de l'évolution, supposer que le premier germe de chose, au commencement de la nature, renfermait déjà toutes les générations qui en sortirent pendant les siècles suivans. Le seul germe humain d'Adam ou d'Ève contenait une foule de générations futures. A la vérité, rien n'est plus beau que de dire qu'un seul chêne renferme des forêts à venir de chênes; ce qu'il y a de malheureux seulement, c'est que cette assertion ne présente point de sens clair et intelligible. La fécondation ne peut pas être non plus l'unique cause occasionelle, même dans le système d'évolution; car, aussi loin que s'étendent nos observations exactes, elle n'a lieu que dans la nature organique vivante, dans les règnes végétal et animal. L'expérience n'a encore fait connaître, chez les minéraux, qu'une action chimique réciproque, et point de fécondation. On peut bien moins encore admettre cette fécondation chez les élémens, les soleils et les planètes.

Donc le principe, que les êtres existans se développent de germes primitivement existans, est faux. Tout être organisé aujourd'hui existant provient bien d'un germe organique qui se développe; mais

ce germe lui-même a été produit, dans l'origine, d'après une loi dont le système de Robinet ne fait aucune mention. Les élémens et tous les corps célestes ne proviennent point de germes développés. Ils sont primitivement complets quant à leur masse matérielle, et ce sont seulement leurs différences de mélange et de combinaison, suites du mouvement, qui produisent les divers phénomènes dont les élémens nous rendent témoins dans leur action réciproque les uns sur les autres. La terre, comme corps céleste, fut créée de suite tout entière quant à la masse. C'est une absurdité que de croire qu'elle provient d'un germe terrestre comme l'homme d'un germe humain. Les faits cités par Robinet, comme l'apparition et la disparition de certaines étoiles, l'hypothèse que les soleils, les planètes et les satellites découverts par les modernes, sont d'une origine récente; celle que les étoiles et les planètes meurent et disparaissent, par conséquent, comme le font les plantes, les animaux et les hommes, sont autant d'interprétations ridicules des découvertes et observations astronomiques, qui n'ont pas besoin de réfutation. Si une étoile se soustrait aux regards des astronomes, c'est par un défaut de lumière qui dépend de la structure intime de cette étoile. C'est pourquoi l'astre reparaît ou plus gros ou plus petit, suivant les révolutions physiques qui surviennent en lui.

Quant à l'hypothèse de Robinet sur le sens moral, j'ai déjà, en traçant l'histoire de la morale anglaise, fait quelques remarques qui peuvent servir à l'apprécier. Robinet n'a rien de particulier ici, sinon de chercher à mieux démontrer l'analogie du sens moral avec les autres sens, sans toutefois répandre réellement du jour sur ce point de doctrine, et sans, bien moins encore, le prouver. De ce qu'un homme, à la vue ou au récit d'un meurtre, en sent

intérieurement l'injustice, il conclut que l'objet agit de la même manière sur le sens moral, que sur les organes de la vue et de l'ouïe. Mais cette opinion se réfute de suite, quand on pense aux sauvages qui dévorent les hommes sans avoir la moindre sensation morale de l'injustice et de la cruauté de leur action. Non-seulement les anthropophages voient faire ces actions par les autres, ou en entendent parler, mais encore ils les exécutent eux-mêmes. On devrait donc penser, si l'hypothèse de l'analogie du sens moral avec les cinq autres était vraie, que le premier, dans des cas de cette nature, se révolterait bien davantage chez eux, que chez les hommes qui sont seulement spectateurs ou auditeurs de crimes semblables. On n'a même pas besoin de citer l'exemple des sauvages. Il y a, chez les peuples les plus policés, des malfaiteurs qui commettent des injustices sans en sentir l'immoralité au moment de l'action. Mais si la conscience de la moralité reposait sur les impressions du sens moral, semblables à celles des sens externes, il faudrait que le sentiment de la moralité ou de l'immoralité fût précisément le plus vif quand l'action s'exécute ; car alors l'impression sur le sens moral est présente, et plus forte que jamais : cependant l'expérience apprend le contraire. L'homme ne voit souvent la méchanceté d'une action qu'après l'avoir faite ; et il la voit par réflexion, en comparant cette action à la loi de la moralité. Le sentiment de la moralité ne peut donc point être une affection immédiate d'un organe, d'un sens moral interne. Ce que Robinet dit des causes de la dépravation du sens moral, est, à la vérité, exact, mais ne prouve rien en faveur de son hypothèse. Ces causes peuvent contribuer à diminuer ou à augmenter la moralité chez une nation, même lorsqu'elle a un tout autre principe dans la

nature humaine, et qu'elle ne dépend point d'affections déterminées d'un organe du sens moral.

La quatrième partie du livre de Robinet, la physique des esprits, exprime déjà, en quelque sorte, une contradiction dès son titre. La physique est la science des lois des phénomènes de la nature, au nombre desquels les esprits ne se rangent point; de sorte qu'on ne peut pas, non plus, les rapporter à ces lois, à moins qu'on ne les convertisse en même temps en corps. C'est, à proprement parler, ce que Robinet faisait sans le vouloir, et ce qui l'empêcha d'apercevoir la contradiction qui existe dans le titre de sa théorie. Il voulait établir sur les esprits un système qui conciliât le matérialisme avec le spiritualisme. Il croyait trouver le point de réunion de ces deux doctrines, en ce que chacune d'elles peut être soutenue dogmatiquement à part; et il ne caractérisait la nature de l'âme que d'après des caractères empiriques en rapport avec ses autres hypothèses sur l'essence des choses. Ainsi donc, pour rendre sa psycologie compatible avec le spiritualisme, Robinet supposait la possibilité de ce dernier, et parlait toujours de l'âme, comme s'il eût été démontré que c'est une substance spirituelle. Mais il n'en traçait réellement que les opérations empiriques; et sa physique des esprits n'est rien moins qu'une psycologie rationnelle. Cependant, il a très-bien éclairci certains points, sous le rapport de la psycologie empirique : tel est, entre autres, son examen des causes qui nous empêchent de conserver le souvenir de notre état dans le sein de notre mère, et celui des premières années de notre enfance. Sa théorie de l'harmonie du corps avec l'âme est inintelligible.

Dans le second, le troisième et le quatrième volumes de son traité *de la Nature*, Robinet a exposé une théologie et une cosmologie rationnelles conformes

aux principes de son système, et qui renferment aussi certaines idées particulières ou paradoxales, sur lesquelles il ne m'est pas possible de m'étendre ici. J'indiquerai seulement les résultats les plus remarquables, avec les argumens les plus forts allégués par lui.

Il est impossible à l'homme, dans l'économie présente, d'avoir d'autre notion des perfections divines que celle qu'il s'en forme d'après les facultés des créatures. Les idées simples d'existence, de puissance, de connaissance, etc., sont les élémens de la notion la plus parfaite de l'Être Suprême qu'il nous soit possible d'imaginer. Cette notion se forme en élevant ces idées simples à l'infinité, c'est-à-dire, en supposant les qualités qui en sont l'objet infinies et illimitées, quoiqu'il ne nous soit pas possible de les concevoir telles. Mais comme l'infini ne peut point être jugé d'après le fini, même par analogie, l'essence de Dieu est absolument inintelligible pour nous. L'opinion ordinaire de Dieu, reçue même parmi les philosophes, est un anthropomorphisme spirituel. Cet anthropomorphisme découle de la faiblesse de l'entendement humain, qui prétend connaître une essence, laquelle se soustrait absolument à sa connaissance. Il a aussi pour source l'abus des abstractions, et il conduit à plusieurs erreurs. D'abord il mène à mettre les esprits créés et finis en parallèle avec l'esprit infini et incréé, la Divinité. La pensée est regardée comme un attribut commun aux esprits créés et à Dieu. Robinet prétend au contraire que ni la pensée, ni la faculté de penser ne peuvent être communes à l'esprit créé et à l'esprit incréé. A force d'abstractions, on dépouille la pensée et la faculté de penser de ce qu'elles ont de réel pour les faire convenir à Dieu, et une qualité qui se réduit à rien, qui devient purement négative par

abstraction de toute réalité, ne saurait être attribuée à la Divinité. Dieu n'est donc point, suivant Robinet, un être pensant, ni par conséquent un esprit, si l'on entend par ce mot une intelligence. Il ne peut y avoir en Dieu aucun des attributs qu'on lui donne réellement.

Une troisième source de la même erreur est l'imperfection du langage, et son influence sur les opinions. Comme nous nous servons toujours des mêmes mots pour désigner certains attributs de la Divinité et certaines facultés de l'homme, nous nous accoutumons à y attacher la même idée dans l'une et l'autre circonstances, comprenant sous la même expression ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme. Mais nous n'avons qu'un langage humain, proportionné aux choses qui sont à notre portée, et conséquemment incapable de rien exprimer de surnaturel. Les qualités exprimées par les mots bonté, justice, intelligence, etc., sont propres à la nature humaine seule, hors de laquelle elles ne peuvent être. Ces mots ne peuvent point convenir à Dieu, de quelque manière qu'on les emploie, simplement ou avec une épithète privative. On applique même les mots voir et connaître à Dieu, ce qui est un abus des plus grands.

Robinet rapporte une explication que Grew donnait de la Trinité, et sans laquelle ce dernier pensait que nous ne pouvons point avoir une véritable idée de Dieu. Grew croyait que Dieu, en pensant à lui-même, en forme des images substantielles, et que le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des images substantielles du Père. On n'a pas besoin de demander comment Dieu, dont la pensée est immuable et simple comme lui, peut former deux images substantielles de lui-même, ni pourquoi, si la première image substantielle produite immédiatement par le

Père, en engendre une semblable à elle, ce troisième être n'en produit pas une quatrième, et ainsi de suite à l'infini. Le célèbre physicien anglais ne faisait que transporter à Dieu, sans le vouloir, la manière dont il concevait les opérations de son âme. Il croyait que Dieu, en pensant à lui-même, en forme des images substantielles. Mais si on lui dit que l'idée que Dieu a de lui-même est sa propre substance qui se contemple immédiatement elle-même, comment prouvera-t-il le contraire? S'ensuit-il que Dieu produit un être dont l'existence est réellement distincte, lorsqu'il se contemple lui-même, puisque l'idée qu'il en a n'est, à proprement parler, que sa propre nature? Quand on dit que Dieu contemple son image, c'est une façon de parler humaine, tirée de notre manière de concevoir, dans laquelle les images ou les idées que nous avons de toutes les choses, sont distinctes de la nature de notre âme; mais la manière de connaître de Dieu n'est pas la même que la nôtre.

On ne peut donc pas dire que Dieu connaît d'une certaine manière, parce que c'est ainsi que nous connaissons. Comme nous n'avons pas d'idée claire et assurée de l'intellection de Dieu, il ne nous est pas permis de rien dire de particulier sur la manière dont elle se fait. Les mots n'ont point de signification par eux-mêmes; ils n'ont que celle que nous leur attachons; et on est d'accord qu'aucune de celles que nous donnons au mot connaître ne convient à l'être ineffable. C'est une nécessité pour les savans et pour les ignorans de ne pouvoir discourir de Dieu, sans mettre des mots à la place des idées qui leur manquent; et il semble que ce soit un malheur attaché à cette substitution, de n'avoir plus d'autre idée de la Divinité que celle que présentent les mots.

Une quatrième source de la même erreur est la doctrine des idées éternelles et universelles de vérité, de vertu, de justice, d'ordre, etc. On traite surtout de la vérité, et ce qu'on en dit s'applique de soi-même à la vertu, à la justice, à l'ordre, etc. Les métaphysiciens s'imaginent considérer la vérité abstractivement à la pensée, à l'objet de la pensée, et à la substance pensante, la contempler dans la conformité d'une pensée quelconque avec un objet quelconque, dans une intelligence quelconque. Ils appellent cette contemplation, ou la notion qu'ils prétendent en recueillir, une idée éternelle de la vérité, idée nécessaire, immuable, indépendante de tout esprit créé et incréé, de toute existence de choses. Mais la vérité abstraite n'est point l'idée universelle de la vérité.

Robinet fait à cette occasion des remarques extrêmement instructives sur l'abus des abstractions. Les systèmes de Platon, de Wollaston, de Clarke et d'autres philosophes, où l'on trouve à la vérité beaucoup de choses sublimes sur la nature de la vérité et de la justice, et qui ne sont pas tous également faux dans ce que les auteurs allèguent en faveur de la nécessité et de l'éternité des idées de la justice et de la vérité, reposent sur des illusions qui ont fait prendre les abstractions dans un sens qu'elles n'ont ni ne sauraient avoir d'après leur nature. Ils se fondent tous sur un principe faux, qu'on peut, suivant Robinet, énoncer de la manière suivante : Si l'on anéantissait, par la pensée, toutes les intelligences du monde, on pourrait toujours imaginer la vérité. Si l'on détruisait tous les êtres, on pourrait toujours imaginer leurs rapports; quand toutes les pensées et tous les objets seraient anéantis, on pourrait toujours imaginer la conformité de la pensée avec son objet; quand il n'y aurait enfin ni Créateur

ni créature, il serait toujours juste que la créature dépendît du Créateur. Ici il y a manifestement une contradiction perpétuelle. Les idées ne sont que des représentations des choses : point d'objets, point d'idées. Les idées n'existent que dans l'entendement : point d'entendement, point d'idées. S'il n'y a ni objets, ni intelligence, rien ne sera imaginé. S'il n'y avait ni Créateur, ni créature par conséquent, comment serait-il juste que la créature dépendît du Créateur, supposé qu'ils fussent ? C'est une double supposition qui implique contradiction ; car s'il n'y avait ni Créateur, ni créature, rien ne serait même possible.

Robinet applaudit à la théorie donnée par Locke des idées générales. En supposant, avec Malebranche, que nous voyons en Dieu tout ce que nous voyons, nous n'y verrions pourtant que ce que l'étendue de notre vue pourrait y découvrir. Mais, bornée comme elle l'est, notre vue ne pourrait y découvrir l'immensité des choses possibles. La nécessité, l'éternité, l'universalité ne résident qu'en Dieu ; mais nos idées sont en nous, et non hors de nous, en Dieu. L'éternité, la nécessité, l'universalité ne sont donc pas des qualités propres de nos idées. Ce n'est pas notre idée qui est un type universel ; c'est l'essence des choses qu'une force inépuisable peut répéter infiniment, et qui, par là, est en soi le modèle de tous les individus possibles de la même espèce. Notre idée n'est pour nous que l'image du nombre précis d'êtres semblables qu'elle comprend.

Robinet critique encore d'autres argumens en faveur de l'objectivité des idées générales, et de la possibilité de connaître cette objectivité. Je puis passer sous silence tout ce qu'il dit à cet égard. Mais un point plus important, c'est une objection qu'il élève lui-même contre sa théorie, et dont il

donne en même temps la solution. Dire que la bonté, la justice, la sagesse ne sont pas en Dieu de la même nature qu'elles sont dans l'homme, n'est-ce pas détruire ces idées éternelles de vertu qui doivent subsister indépendamment de l'ordre et des relations des choses? Robinet nie la nécessité de la conclusion. Il n'y a point d'idée réellement existante, sans une intelligence où elle réside. Il ne peut donc y avoir d'idées éternelles que dans un esprit éternel. Cet esprit éternel est Dieu. Comme rien n'est jamais caché à Dieu, on peut, selon une façon humaine de parler, dire que toutes ses pensées sont éternelles, et qu'il a créé les choses selon les idées éternelles qu'il en avait. Ceux qui regardent ces idées dans la substance de Dieu comme des images représentatives des choses, peuvent-ils décider qu'elles soient absolument indépendantes de l'ordre et des relations des choses? La représentation d'un objet suppose que cet objet est, ou a été, ou, au moins, est possible, et que, lorsqu'on admet une relation nécessaire entre deux choses, ni l'une ni l'autre n'est en vérité indépendante de la chose corrélative. Aussi ce n'est pas cette sorte d'indépendance dont il s'agit ici. On entend plutôt que les idées des choses ont subsisté éternellement en Dieu, avant l'ordre et les relations des choses qu'il a créés; que c'est d'après ses idées éternelles qu'il a établi cet ordre et ces relations; que cet ordre et ces relations pourraient cesser d'exister, par l'annihilation de la nature, sans que Dieu en perdît les idées qu'il a toujours eues. Il ne les aurait plus comme des idées de choses actuellement existantes : il les aurait comme idées de choses qui ont existé, et qui peuvent encore exister; car, en suivant toujours la même façon de concevoir, l'idée simple de Dieu ne donne point l'existence aux choses, et il faut un

acte formel de création pour les faire exister. Si c'est là tout ce qu'on entend par ces idées éternelles de vertu qui doivent subsister indépendamment de l'ordre et des relations des choses, on ne voit pas, dit Robinet, qu'on les détruise en assurant que la bonté, la justice, la sagesse ne sont pas en Dieu de la même nature que dans l'homme. Quoique les attributs de Dieu diffèrent en nature des vertus humaines, qui empêche que cet Être Suprême n'ait eu des idées éternelles, et de ses propres attributs, et des vertus dont il a doué sa créature, et de la différence naturelle qu'il y a entre les uns et les autres? Qui empêche que ces idées ne subsistent en lui indépendamment de l'ordre et des relations des choses, soit que cet ordre et ces relations existent, soit qu'ils n'existent pas. Au reste, des qualités considérées sans égard ni aux relations qui les fondent, ni aux sujets dans qui elles résident, ni à la manière dont elles y résident, n'ont rien de réel. Les détruire, c'est dissiper de vains fantômes que la subtilité de l'esprit assemble sur la route du vrai, comme si elle n'était pas embarrassée d'assez d'autres obstacles.

Robinet pousse son scepticisme, à l'égard de la possibilité d'appliquer à Dieu les attributs qu'on lui prête commmunément, jusqu'à prétendre que celui même de la perfection ne lui convient point. Le sens unique que nous puissions donner au mot *parfait*, est d'exprimer que la chose dite parfaite a tout ce que nous supposons qu'elle doit avoir, eu égard à la fin pour laquelle nous supposons qu'elle a été faite. Cette idée de la perfection ne convient point à l'être qui, n'ayant point été fait, n'a ni destination ni fin.. Rien de tout ce qui est dans la nature n'est dit et conçu bon ou parfait que relativement, en vue d'une fin à laquelle chaque chose nous semble propre; au

lieu que Dieu doit avoir une perfection absolue, qui est justement l'opposé de la seule perfection que nous concevons.

La perfection absolue n'est point l'amas de toutes les perfections relatives, comme on le croit communément; car,

1°. Cet amas de toutes les perfections renfermerait celles des créatures, qui n'ont rien de surnaturel et qui puisse appartenir à l'essence divine.

2°. Dans une collection de perfections relatives, aucune n'est absolue, aucune n'est bonne que par sa relation et son accord avec les autres.

3°. Qui dit amas ou collection, dit multiplicité : la perfection absolue exclut tout nombre comme toute borne. Il n'y a point de nombre infini, mais une perfection infinie et très-simple.

4°. Il serait facile, dans un amas de perfections relatives, d'en énumérer quelques unes, de les distinguer des autres, de concevoir les unes sans les autres : mais quelle distinction y a-t-il à faire dans une perfection absolue qui est essentiellement une, qui ne se peut concevoir par parties, qui se conçoit tout entière, ou point du tout? Il y a donc de la témérité à vouloir détailler la Divinité, si on peut parler ainsi, en lui supposant des attributs différens. Cette distinction, formée d'après ce qu'on observe dans l'homme, est une branche de l'anthropomorphisme : mais, pour se convaincre que la perfection de Dieu est réellement absolue, il suffit que le mot relatif porte avec lui une idée de borne et d'imperfection inalliable avec l'infinité de Dieu. Quand donc nous voulons parler de la perfection divine, il ne nous reste plus qu'à prendre cette attribution dans un sens négatif, de sorte qu'elle exprime seulement une pure négation du fini et des perfections relatives des créatures.

On pourrait objecter contre le raisonnement précédent : Soutenir que nous n'avons aucune idée de la perfection, n'est-ce pas ou la refuser à Dieu, ou décider que les créatures sorties de ses mains sont d'une nature entièrement différente de la sienne ? Si Dieu nous a donné, par rapport à la perfection, des idées que lui-même n'a pas, il nous trompe. Si, en suivant les idées de perfection qu'il nous a données, nous nous écartons de ce modèle, il nous veut du mal.

Robinet répond : Soutenir que nous n'avons aucune idée de la perfection absolue, ce n'est pas la refuser à Dieu ; c'est décider plutôt que les êtres dont nous concevons la perfection relative, sont d'une nature entièrement différente de celle de Dieu ; décision fondée sur la distance infinie qu'il y a du créé à l'incréé. Il n'y a aucune sorte d'analogie entre les attributs de Dieu et les facultés des créatures. Si Dieu nous a donné, par rapport à la perfection, des idées que lui-même n'a pas, il ne nous trompe pas pour cela ; il nous a donné, par rapport à la perfection relative des créatures, des idées telles que l'exige la nature humaine ; il ne pouvait pas nous en donner de la perfection absolue, parce qu'elles sont au-dessus des facultés d'un être fini. En suivant les idées de perfection que Dieu nous a données, nous agissons conformément à notre nature, et nous remplissons notre fin. Nous ne nous écartons point de la perfection de Dieu, et nous n'en approchons pas non plus. Nous restons toujours à une distance infinie d'elle ; et cet être qui nous a faits tels que nous sommes, ne peut ni s'en offenser, ni nous en vouloir du mal.

La nature de l'esprit nous est aussi tout-à-fait inconnue : Tout le spiritualisme, bien apprécié, se réduit à ce seul énoncé : que l'esprit est un être immatériel, une substance incorporelle. Il se réduit donc, rigoureusement parlant, à une pure négation. Quand

donc on dit que Dieu, l'Ange et l'âme de l'homme *sont* des esprits, cela signifie seulement que ces substances sont d'une nature différente de celle de la matière : mais quoique la spiritualité soit commune à Dieu, à l'Ange et à l'âme humaine, cette immatérialité n'est pour nous qu'un néant, qu'une négation de matière. On ne peut donc pas admettre, chez les esprits, une gradation de perfections, comme il y en a une chez les animaux, et dans les autres êtres corporels. Les degrés des esprits ne seraient ni plus ni moins que des degrés du néant; de là suit l'absurdité du système de ceux qui admettent une différence générique des âmes animales et des âmes humaines, par rapport aux esprits supérieurs, et accordent ainsi aux âmes des animaux des qualités qui leur seraient communes avec la Divinité et les Anges.

Si nous attribuons cependant à tous les êtres spirituels la même nature que celle que nous apercevons dans notre âme, c'est l'effet d'un jugement précipité. On conclut d'une série de propositions arbitraires sans avoir commencé par méditer celles-ci. Comme nous voyons que toute la matière est de nature homogène, et que tous les corps sont étendus, solides, divisibles, mobiles, nous en concluons qu'il y a une même homogénéité de nature dans tout ce qui n'est pas matière, et nous donnons à toutes les substances spirituelles les qualités et facultés de notre âme, sans réfléchir seulement s'il est possible ou non qu'elles les aient.

Robinet examine la question de savoir si la pensée est un attribut aussi nécessaire à l'esprit que l'étendue au corps. On conçoit très-bien que l'étendue est nécessaire au corps; mais tant s'en faut qu'on conçoive que ce qui n'est pas corps soit nécessairement pensant, comme le soutenait Descartes, qu'au contraire nous sommes certains que la pensée n'est point

un caractère nécessaire de l'immatérialité. Autant vaudrait dire que le néant pense, que de prétendre que tout ce qui n'est pas corps doit penser. De ce qu'un être particulier incorporel pense, il ne s'ensuit pas que tous les autres êtres incorporels pensent aussi; car l'incorporalité n'est rien, et ne peut pas constituer la pensée. Nous ne connaissons que deux sortes d'êtres, l'être étendu et l'être qui pense : donc tout être qui n'est pas étendu pense. Chacun sent le vice de cette conclusion; il peut y avoir beaucoup d'êtres d'une nature très-différente de celles de l'être étendu et de l'être pensant. Robinet cite les natures plastiques, comme exemples d'êtres immatériels qui ne pensent pas. Quoique ces natures ne reposent que sur une hypothèse, quant à leur réalité, elles sont, cependant, au moins possibles, et il n'en faut pas davantage ici. Robinet soutient que la pensée n'est une propriété spécifique et propre que de notre âme seule. L'idée que nous avons de la pensée nous la représente comme le produit d'un esprit uni à un corps, ou, en d'autres termes, comme la modification d'un esprit opérée par l'entremise d'une portion de matière qu'il anime : mais cette idée, la seule que nous puissions avoir de la pensée, ne convient qu'à l'âme humaine, et n'est, en aucune façon, applicable à des êtres qui n'ont point de corps. Nous n'aurions aucune idée de l'intelligence, si nous ne pensions pas : mais nous ne penserions pas sans organes. Qu'on sépare l'âme de son appareil organique, elle ne recevra plus d'impressions des objets, elle ne réagira plus sur ces objets, elle ne pensera plus.

Donc les élémens dont notre idée de l'intelligence est formée, sont : 1°. l'action des objets sur les sens; 2°. l'action des organes sur l'âme; 3°. la réaction de l'âme sur cette impression. Ou bien : les actes de la faculté de penser sont absolument et nécessairement

dépendans de l'activité organique du corps. La pensée nous est plus connue comme dépendance du corps, que comme appartenance de l'esprit. Nous n'avons, non plus, que le sentiment intérieur de la pensée, et non celui de la faculté par laquelle nous pensons. Robinet conclut de là qu'il n'y a ni pensée pure, ni intelligence purement spirituelle, c'est-à-dire, une intelligence qui se déploie indépendamment d'un corps. Dieu ne peut donc point non plus être un être purement spirituel, d'après l'idée que les hommes ont et peuvent se former d'un esprit. La moralité repose aussi sur des rapports qui ne peuvent avoir lieu que parmi des créatures. Par rapport à la Divinité, il y a entre ses attributs métaphysiques et moraux, la différence, que les premiers sont purement négatifs, et distinguent par-là Dieu de tout le fini, tandis que les seconds expriment des qualités négatives. On peut donc appliquer les premiers à Dieu, quoiqu'ils n'expriment rien de réel de lui; mais on ne peut pas lui appliquer les seconds.

Sans m'étendre davantage sur l'analyse et la critique que Robinet donne des autres qualités et relations de Dieu, qu'on a coutume ordinairement d'admettre dans la théologie rationnelle, je vais terminer par l'exposé succinct du résultat général qu'il tire de toutes ses recherches.

La théologie rationnelle moderne n'est qu'un anthropomorphisme spirituel, aussi peu réel que l'anthropomorphisme matériel le plus grossier. Les attributs métaphysiques excluent tout fini de la Divinité, et la rendent, par cela même, entièrement incompréhensible. Mais les attributs moraux lui donnent de l'analogie aux hommes : ils lui assignent une nature semblable à celle des êtres créés, et, quoiqu'on les ait élevés à une perfection indéterminable, ils demeurent toujours en arrière de la gran-

deur de l'être infini qui ne peut les posséder. Dieu n'est donc ni intelligent, ni bon, ni sage, ni juste : il n'est pas non plus le contraire. Les philosophes se sont trop empressés d'expliquer ces qualités en Dieu, et de les mettre en harmonie avec le monde imparfait et fini : ce qui les a plongés dans un dédale de difficultés insolubles. Ils auraient dû commencer par examiner de sang-froid si ces qualités pouvaient se trouver réellement en Dieu. Robinet cherche en même temps à concilier ses opinions théologiques avec l'Ecriture Sainte ; mais les théologiens orthodoxes auraient grand sujet de ne point être satisfaits de sa justification.

Son raisonnement sur la théologie rationnelle est, à la vérité, très-instructif ; mais comme il a été poussé trop loin, on peut aisément en abuser d'une manière étrange, et le faire servir de point d'appui à l'athéisme. Aucun métaphysicien, avant Robinet, n'avait encore prouvé avec tant de sagacité, l'impossibilité d'acquérir une connaissance théorétique de Dieu et de ses qualités. Il n'alla trop loin qu'en rejetant toute espèce d'anthropomorphisme en général, et en niant l'existence d'idées valables des attributs moraux de Dieu. Il renverse également toute croyance à la qualité de la nature divine, croyance que le besoin de la raison humaine rend nécessaire. Une pareille critique de la théologie rationnelle ne peut conduire qu'à l'athéisme, ou à un indifférentisme qui ne vaut pas mieux.

Si nous sommes obligés d'admettre un Dieu, comme cause première de tout ce qui existe, il ne faut pas que l'idée en demeure vide de sens, parce qu'alors elle se réduit au néant ; mais nous devons attribuer certains caractères à la Divinité. Nous ne pouvons arriver à ces caractères, qu'en les empruntant à la raison humaine, que nous connaissons pour

ce qu'il y a de plus noble dans la nature, en les élevant seulement jusqu'à l'infini. Il est vrai que le fini ne peut jamais fournir qu'une analogie pour déterminer les qualités de l'infini. Sous ce rapport, Dieu se soustrait entièrement à notre connaissance, et devient pour nous l'inconnu infini. Mais il ne faut pas non plus que les qualités divines soient connues ou déterminées théorétiquement par là. Ces caractères ne sont que des symboles tirés de la nature des êtres raisonnables finis, et qui nous servent, soit à concevoir Dieu, soit à nous rapprocher de lui avec respect, quoiqu'à une distance infinie. Dans ce sens, nous lui attribuons des qualités intellectuelles et morales, et nous le considérons comme le Créateur, le législateur et le juge de la nature physique et morale. Ces qualités ne sont non plus que les objets d'une croyance rationnelle née des besoins de la raison. Dire que Dieu n'est, ni un être pensant, ni un être non pensant, ni bon, ni mauvais, c'est, en propres termes, détruire tout-à-fait l'idée. Il ne reste plus que le dilemme, ou de se jeter dans les bras du désolant athéisme, ou de s'en tenir à un anthropomorphisme modeste et raisonnable. Le Dieu, dont nous admettons l'existence, et que nous nous représentons de cette manière, conformément à la nature de notre connaissance, se trouve bien, en quelque sorte, assimilé ainsi à la nature humaine; mais il ne faut pas oublier que cette assimilation n'a lieu que pour aider à faire un usage pratique de l'idée de Dieu, et que la raison n'en est pas moins convaincue de l'impossibilité d'arriver à une connaissance théorétique de Dieu.

Les deux dernières parties du traité *de la Nature* renferment beaucoup de choses intéressantes et instructives; mais aussi, un grand nombre de paradoxes, sur la gradation des êtres naturels. Robinet y développe d'abord la loi que la nature ne va

point par sauts, et fait voir comment tous les partisans du naturalisme l'ont, à la vérité, constamment admise d'une manière générale, mais s'en sont cependant écartés bien des fois dans la classification et l'explication systématique des détails de la nature.

Il n'y a, suivant Robinet, dans la nature, qu'un seul acte dans lequel rentrent tous les événemens, un seul phénomène, dont tous les phénomènes sont des parties liées, un seul être prototype de tous les êtres. Il n'y a donc non plus qu'un seul système naturel possible, tel que doit être l'effet émané de la cause qui renferme tous les possibles. En vertu de la loi de continuité, les êtres naturels ne forment qu'une seule et même classe, sans distinction de règnes. Elle nous conduit à dire que tous les animaux, végétaux et minéraux sont des modifications de la matière organique, qu'ils participent tous d'une même essence, sans avoir d'autre distinction entre eux que la mesure selon laquelle ils participent aux propriétés de cette essence. La liaison de l'animalité à la végétalité, suppose que le végétal partage l'animalité de l'animal, autant que l'exige le rang qu'il occupe dans l'échelle naturelle. De même, la liaison du végétal au minéral, suppose que le degré d'animalité propre au végétal se transmet au minéral dans une mesure convenable; puisque, dans une continuité non interrompue d'êtres naturels, qui se tiennent d'aussi près qu'il est possible, toutes les qualités essentielles du premier doivent se nuancer graduellement jusqu'au dernier, sans finir tout-à-fait à aucun terme intermédiaire de la série.

Robinet passe ensuite au caractère tant général que distinctif de l'animalité. Communément on prend pour le caractère essentiel de l'animalité, ce qui n'en est qu'une variation. On se forme une idée générale de l'animal d'après des idées particulières prises de

quelques individus. La recherche du caractère distinctif de l'animalité nous mène à une impossibilité manifeste d'exclure aucun être naturel de la classe des animaux. Robinet établit donc ici les deux principes suivans : il n'y a point de forme particulière affectée spécialement à l'animal ; il n'y a point, non plus, de forme particulière exclue de l'animalité. La variété des formes animales prouve assez que l'animalité n'est point asservie à telle ou telle figure. Les deux principes sont aussi constatés par les métamorphoses ; car la nature peut faire passer un même individu par plusieurs formes successives très-éloignées les unes des autres. Robinet cite à l'appui un grand nombre d'exemples tirés de l'histoire naturelle.

De là il examine la nature de l'organisation en général. Un organe est un trou alongé, un cylindre creux, naturellement actif. L'organisation la plus compliquée se réduit à cette simple idée. Le corps humain, chef-d'œuvre de l'organisation, n'est qu'un système de tubes pliés, arrangés, entrelacés, doués d'une force intrinsèque, qui résulte de leur structure. Chaque organe est composé d'autres organes plus petits : ceux-ci, d'autres organes encore plus petits ; et cela, dans une proportion convenable à la richesse de la nature.

Ici se présente la question suivante : Y a-t-il, ou peut-il y avoir de la matière brute ? Robinet prétend qu'il n'y a que de la matière organique dans la nature, et qu'il n'y a point de matière brute. En effet, le plan de la nature est un et simple. S'il y avait de la matière organique et de la matière inorganique, il n'y aurait ni suite, ni continuité dans ce plan. Robinet cherche encore à démontrer, par plusieurs autres considérations, l'impossibilité d'une matière brute. Cette matière serait une contradic-

tion, et on ne peut assigner rien qui en soit réellement.

Bonnet, dans ses *Contemplations de la Nature*, oppose les minéraux, êtres bruts et absolument inorganiques, aux animaux et aux végétaux, qui forment le règne organique. Il envisage les uns et les autres sous toutes les faces, par rapport à la formation, à l'accroissement, à la structure; et il ne trouve rien, dans les minéraux, qui les fasse rentrer dans la classe des êtres organiques. Au contraire, tout ce qu'il y aperçoit est à ses yeux une raison de les en exclure. L'organisation et l'inorganisation deviennent donc, selon lui, des modifications de la matière, et des modifications non-seulement possibles, mais actuellement existantes dans la nature.

Robinet objecte que tout ce qu'on allègue pour prouver que les fossiles sont des êtres bruts, inorganiques, sans vie, sans propriétés, sans activité, ou ne prouve rien, ou prouve le contraire. Tout ce qu'on dit des substances organisées se trouve applicable, d'une manière ou d'une autre, aux différens minéraux. Il est impossible d'assigner où l'organisation finit; et la nature organise encore lorsqu'elle semble ne plus organiser. Robinet discute, entr'autres, ici le sentiment de Bourguet sur l'organisation des cristaux. Mais il faut bien distinguer les productions de la nature des ouvrages de l'art. L'art assemble, et la nature organise. L'art n'exécute aucun ouvrage que par partie, en réunissant ou séparant les matériaux. Les produits de la nature sont aussi entiers en petit qu'en grand. Ce sont des tous organiques dont les parties ne se forment point les unes après les autres, mais qui, assemblées dès le commencement dans le germe, se développent toutes ensemble par l'effet de leur organisme intérieur. Un autre effet de cet organisme, c'est que les machines

naturelles peuvent en produire d'autres qui leur ressemblent ; mais les machines artificielles sont absolument inféeondes. Toute la matière n'est que semence, graine ou germe. L'organisation est une qualité essentielle à la matière; elle est la base des facultés, communes à tous les êtres, de se nourrir, de croître et d'engendrer. Robinet conclut de là que la matière est essentiellement aussi animale ; car la triple faculté de se nourrir, de croître et d'engendrer, commune à toute la matière, est le caractère distinctif de l'animalité.

Je ne puis pas poursuivre davantage les objections et les réponses que Robinet développe dans le plus grand détail ; et tout ce que je puis faire, c'est d'ajouter encore quelques-unes de ses remarques générales. Les plantes sont des animaux sédentaires. Leur nutrition, leur accroissement, leur génération, se font absolument comme chez les animaux. Robinet cite des exemples de plantes qui ont germé dans l'intérieur d'animaux. Un épi d'orge germa dans l'estomac d'une femme, des champignons dans le corps d'un homme, etc. Quoique les plantes ne donnent aucun signe de sentiment et de connaissance, nous ne sommes pas en droit de nier qu'elles en aient. Robinet cite aussi des cas très-remarquables de sensibilité chez les plantes. Il demande si une existence, dénuée absolument de tout sentiment et de toute connaissance, est possible ? A l'égard des plantes, il pense que leur sentiment est très-faible, leur intelligence très-confuse et très-obtuse. L'un et l'autre sont tels cependant qu'ils conviennent à la nature de ces êtres.

Le caractère distinctif de l'animalité est absolument indépendant des formes. Il n'est attaché, ni à tels organes, ni à telle économie particulière, ni à telles propriétés, parce que toutes ces choses ne

forment que des différences individuelles. Il y a aussi plusieurs degrés d'animalité au delà de la portée de nos sens. Les seuls caractères essentiels de l'animalité sont la nutrition, l'accroissement et la génération, facultés dont les pierres, les métaux et toutes les sortes de fossiles sont également doués. Les fossiles ont donc aussi l'animalité. Robinet peint leur âge, leurs facultés et l'exercice de ces facultés. Leur accroissement se fait selon toutes leurs parties formelles à la fois : ce qui ne peut convenir qu'à un corps organique vivant. Mais Robinet, entraîné par ses hypothèses, tombe dans des idées ridicules et monstrueuses. Il va même jusqu'à admettre une liaison sociale parmi les minéraux. Ces minéraux s'entre-communiquent leurs facultés, agissent les uns sur les autres, se recherchent, se repoussent, se soutiennent par la communication. En vieillissant, ils perdent peu à peu leurs facultés, et meurent. Robinet applique également aux corps célestes ses hypothèses sur l'animalité.

Charles Bonnet peut être mis sur la même ligne que Robinet, non-seulement parce qu'il vécut à la même époque, mais encore parce que ses opinions ressemblent aux siennes, quoique tous deux différassent en plusieurs points, et qu'ils se soient même combattus l'un l'autre. Bonnet naquit à Genève, en 1720. Il passa la plus grande partie de sa vie dans une terre qu'il possédait à Genthod, auprès de sa ville natale, et mourut en 1793. C'était non seulement un naturaliste très-savant, mais encore un écrivain rempli de goût. On pourrait tout au plus lui reprocher trop d'enflure dans le style, et une élégance rhétorique trop recherchée, qui finit par devenir monotone et fatigante. Il a inventé, ou développé, et mis à la portée du vulgaire, plusieurs hypothèses célèbres sur la théorie de la nature orga-

nisée. Sa philosophie a cela de particulier que l'empirisme en est le point de départ, et que, cependant, elle cherche, par la voie de l'induction, à se frayer l'accès du monde transcendental. Je me contenterai de caractériser en peu de mots les services qu'il a rendus à la psycologie empirique, ainsi que les principes et les résultats généraux de son système de la nature; car ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de la plupart de ses recherches, qui sont, à proprement parler, du ressort de l'histoire naturelle.

On peut rapporter sa psycologie empirique aux corollaires suivans :

I. Toutes nos idées dérivent des sens, et les sens en sont la première source. Un aveugle-né n'acquerra jamais les idées de lumière et de couleurs. Son âme a pourtant les mêmes facultés que la nôtre. Que lui manque-t-il donc pour avoir nos idées visuelles? Il lui manque l'organe approprié à ces idées. Si cet aveugle-né était en même temps sourd-né, s'il avait encore été privé à sa naissance du toucher, du goût, de l'odorat, comment son âme aurait-elle pu acquérir des idées, et quelles idées aurait-elle acquises? On répondra qu'il aurait au moins le sentiment de son existence. Mais comment acquérons-nous le sentiment de notre propre existence? C'est en réfléchissant sur nos propres sensations. Or, nos sensations sont essentiellement liées au sentiment qu'a toujours notre âme que c'est elle qui les éprouve, et ce sentiment n'est autre chose que celui de son existence. Mais une âme qui n'aurait jamais senti, ne saurait non plus jamais qu'elle existe.

II. Cependant toutes nos idées ne sont pas purement sensibles. Elles naissent encore d'une autre source, qui est la réflexion. Quoique toutes nos idées soient redevables de leur origine aux sens, elles ne sont néanmoins pas, par cette raison, toutes

purement sensibles. La réflexion, qui combine et sépare les idées et leurs caractères, s'élève par degrés aux notions abstraites avec le secours des signes, c'est-à-dire, des mots.

III. Les objets eux-mêmes, ou les corpuscules qui en émanent, n'agissent sur les sens que par impulsion. Ils leur communiquent un certain ébranlement qui se transmet au cerveau; et l'âme éprouve alors des sensations. Le philosophe ne recherche pas comment le mouvement d'un nerf fait naître une idée dans l'âme. Il admet simplement le fait, et renonce à en connaître la cause. Il sait qu'elle tient au mystère de l'union des deux substances, le corps et l'âme, et que ce mystère est impénétrable pour lui. Il lui suffit de savoir qu'à l'ébranlement de tel ou tel nerf répond toujours dans l'âme à telle ou telle sensation. Il regarde la sensation, non comme l'effet physique et immédiat du mouvement du nerf, mais comme la suite inséparable de ce mouvement. Il considère, en quelque sorte, ce mouvement comme un signe naturel de la sensation, et ce signe est de l'institution du Créateur.

IV. Bonnet ne croit pas impossible que l'âme pense sans corps. Il peut exister des esprits purs qui ont des idées; mais ce philosophe avoue qu'il ne conçoit absolument pas comment ils les ont. Le sentiment que l'homme a de son *moi* est toujours un, simple et indivisible; d'où on infère que l'homme n'est pas tout matière. L'existence de l'âme est donc l'existence d'une substance immatérielle, qu'il a plu au Créateur d'unir à un corps organisé. Dans cet ordre de choses, on voit que l'homme n'a des idées que par l'intervention de son corps, et plus il s'étudie lui-même, plus il est forcé de reconnaître la grande influence de la machine corporelle sur les opérations de l'âme. La révélation lui

apprend encore que son âme sera éternellement unie à une portion de matière, de sorte que lui-même sera éternellement un être mixte. L'intention du Créateur n'a donc point été qu'il fût un esprit pur. Dieu a voulu, au contraire, que l'âme humaine n'exerçât ses facultés que par l'intermède du corps. S'il avait voulu autrement, l'homme raisonnerait autrement aussi, parce qu'il aurait une autre manière d'apercevoir et de juger. L'étude de l'homme doit donc se baser sur son économie. L'âme n'a aucune prise sur elle-même. Elle ne peut ni se voir, ni se palper elle-même. Mais elle voit et palpe les corps, à l'aide de celui auquel elle est unie. Les sens la mettent en relation avec tout ce qui l'environne. Par eux, elle tient à toutes les parties de l'univers; par eux, elle s'approprie, en quelque sorte, la nature entière; par eux, elle remonte même jusqu'à son divin Créateur.

V. Il importe peu, dans l'étude de la faculté de connaître et de sa nature, de savoir si nous nous trompons ou non sur l'existence réelle des corps. Quand tout le système matériel ne serait qu'un phénomène, une pure apparence relative à notre manière d'apercevoir et de juger, nous n'en distinguerions pas moins nos sensations les unes des autres : nous n'en serions pas moins assurés que les unes sont en notre pouvoir, et que les autres n'y sont pas du tout; nous n'en serions pas moins certains qu'il y a hors de notre âme quelque chose qui excite en elle des sensations, indépendamment de sa volonté. Ce quelque chose inconnu hors de nous, nous l'appelons matière. Suivant Bonnet, on ne peut pas affirmer que la matière soit en réalité ce qu'elle paraît être; mais on peut raisonnablement prétendre que ce qu'elle semble être résulte essentiellement de ce qu'elle est en elle-même et de ce que

nous sommes par rapport à elle. Les êtres qui la voient sous d'autres rapports que nous, sont d'une nature différente de la nôtre. Nous la verrions nous-mêmes sous d'autres rapports, si notre nature venait à changer. Il est donc tout-à-fait inutile de discuter les différentes hypothèses qui ont été imaginées pour rendre raison de l'union du corps et de l'âme, puisque toutes ces hypothèses supposent également une relation constante entre les modifications de l'âme et les mouvemens du corps. Bonnet s'en tient donc à l'influence physique, non comme au fait, mais comme à ce qui paraît l'être.

VI. Chaque sens a son mécanisme, sa manière d'agir et sa fin. Chaque sens fournit à l'âme une multitude d'impressions différentes, auxquelles répondent autant de différentes sensations. Il paraît impossible de concevoir que des fibres parfaitement semblables puissent suffire à recevoir et à transmettre, sans confusion, tant d'impressions diverses. Bonnet pense que chaque fibre sensible se trouverait alors dans le cas d'un corps poussé à la fois par plusieurs forces qui agiraient en sens différens : ce corps recevrait un mouvement composé, qui serait le produit de ces forces, et qui n'en représenterait aucune en particulier. En se plaçant dans ce point de vue, on ne peut point se rendre raison de la différence des sensations. Il faut donc admettre qu'il y a dans chaque sens des fibres appropriées à chaque espèce de sensation. L'organisation des sens présente quelques particularités qui justifient cette conjecture, dont la probabilité est encore accrue par les observations sur la différence de réfrangibilité des rayons colorés, et sur celle de vibratilité des cordes d'un instrument sonore.

VII. Mais l'âme n'est point uniquement bornée à sentir par le ministère des sens. Elle a encore le

souvenir de ce qu'elle a senti. Elle a le sentiment de la nouveauté d'une sensation. Une sensation qui lui a été présente plusieurs fois ne l'affecte pas précisément comme la première fois. C'est toujours par les sens que les objets vont à l'âme. Des fibres qui ont été ébranlées plusieurs fois ne sauraient être précisément dans l'état où elles étaient avant d'avoir été ébranlées. L'action réitérée de l'objet doit y apporter quelque changement. Si l'espèce de sensation est attachée à l'espèce des fibres, le souvenir de la sensation, ou la réminiscence, peut l'être à l'état actuel des fibres. Bonnet conjecture donc que les fibres vierges n'affectent pas l'âme précisément comme celles qui ne le sont pas, et le sentiment de la nouveauté dépend de l'état de virginité des fibres sensibles. En vertu de l'union des deux substances, il ne saurait rien se passer dans l'âme qui n'ait dans le corps quelque chose qui lui corresponde. Mais on ne peut pas toujours découvrir ce quelque chose, et souvent on ne fait que l'entrevoir.

VIII. L'âme a une volonté, et elle l'exerce. Elle a des désirs, et elle est active. Cette activité, quelle que soit sa nature, doit avoir un sujet sur lequel elle se déploie. Bonnet croit qu'on ne peut pas lui en trouver d'autre que les fibres sensibles; et comme les sens agissent sur l'âme, de même l'âme peut agir à son tour sur les sens. Ici l'âme n'agit point à la manière du corps. Elle n'est pas corps. Mais son effet correspond à celui d'un corps. En un mot, l'âme ébranle à son gré les fibres sensibles, quoiqu'on n'en puisse pas savoir le comment. Divers faits semblent établir cette force motrice de l'âme. Le principal est l'exercice de l'attention. Lorsque celle-ci est trop continuée, elle fait naître dans l'âme le sentiment incommode que nous appelons fatigue. Mais, à proprement parler, la fatigue peut-elle ré-

sider ailleurs que dans les organes? N'est-ce pas l'âme elle-même qui l'occasionne par un effet de sa volonté? Si l'âme ne voulait pas être attentive, elle n'éprouverait aucune fatigue. Elle agit donc sur les fibres qui sont le siége de cette fatigue. Si la fatigue cesse quand l'âme change d'objet, c'est qu'elle agit alors sur d'autres fibres; car il est probable que chaque objet a dans le cerveau des fibres qui lui sont appropriées. Ce sont la nature et les effets de l'attention qui mettent le plus de différence entre un homme et un autre.

IX. Les idées que les objets excitent dans l'âme se retracent à elle sans l'intervention des objets : cette reproduction des idées est due à l'imagination et à la mémoire. Chaque nouvelle idée est originairement attachée à l'ébranlement de certaines fibres; sa reproduction ou son rappel par l'imagination tient donc aussi à l'ébranlement de ces mêmes fibres. Des accidens qui ne peuvent affecter que le corps, affaiblissent et détruisent même l'imagination et la mémoire : ces facultés ont donc un siége dans le corps, et ce siége ne peut être autre chose que l'organe qui transmet à l'âme toutes les impressions du dehors. Les fibres sensibles sont construites de manière que l'action plus ou moins continuée des objets y produit des déterminations plus ou moins durables, qui constituent le physique du souvenir. On ne peut pas dire ce que sont ces déterminations, parce que la structure des fibres sensibles est inconnue : mais si chaque sens a son mécanisme, il est croyable que chaque espèce de fibre sensible a aussi le sien. . . . .

X. Bonnet considère donc chaque fibre sensible comme un très-petit organe qui a ses fonctions propres, ou comme une très-petite machine que l'action des objets monte sur le ton qui lui est approprié. Le jeu ou l'effet de la fibre résulte essentiel-

lement de sa structure primordiale, et celle-ci de la nature et de l'arrangement des élémens. Si l'œil n'agit pas comme l'oreille, c'est que sa structure est essentiellement différente; c'est que la lumière n'agit pas comme le son. Les fibres appropriées aux différentes perceptions visuelles ont donc probablement une autre structure que les fibres appropriées aux perceptions de l'ouïe. Il y a plus; chaque perception a son caractère, qui nous la fait distinguer de toute autre; par exemple, chaque rayon coloré à son essence, qui est immuable. Un rayon rouge n'agit pas précisément comme un rayon bleu; il y a donc, entre les fibres de la vue, des différences relatives à celles qui sont entre les rayons : au reste, on n'a pas de peine à comprendre comment la nature a pu varier assez la structure des fibres sensibles pour fournir à cette prodigieuse diversité de perceptions que nous éprouvons. Combien l'art humain, si grossier, si imparfait, si borné, varie-t-il ses productions du même genre! Combien de formes différentes ne sait-il pas donner à une chaîne! Quelle variété ne met-il point entre les chaînons de différentes chaînes! De combien de combinaisons les mêmes élemens ne sont-ils pas susceptibles! Que sera-ce donc quand on supposera que les élémens ont été eux-mêmes diversifiés!

XI. L'âme n'a pas seulement le souvenir des perceptions qui l'ont affectée; elle peut encore se les rappeler dans l'ordre suivant lequel elles l'ont plusieurs fois affectée. C'est là un des principaux effets de la mémoire. Puisque nos idées de tout genre se rappellent les unes les autres, et que toutes tiennent originairement aux sens, il faut que les fibres sensibles de tout genre communiquent les unes aux autres, immédiatement ou médiatement; elles peuvent donc acquérir une disposition naturelle à s'ébranler les unes les autres dans un ordre déterminé

et constant. C'est toujours par la répétition des mêmes mouvemens dans le même sens qu'elles contractent cette disposition. L'attention, qui ajoute un nouveau degré de force à l'ébranlement, aide encore à graver la suite des objets dans la mémoire. Cette suite est donc représentée dans le cerveau par une chaîne de fibres et de fibrilles, le long de laquelle le mouvement se propage dans un ordre d'autant plus constant que la mémoire est plus tenace. La ténacité de la mémoire dépend, en dernier ressort, de la disposition particulière des élémens à retenir les déterminations qui leur ont été imprimées. Bonnet conclut de là qu'une intelligence qui connaîtrait à fond le mécanisme du cerveau, et qui verrait dans le plus grand détail tout ce qui s'y passe, y lirait comme dans un livre. Le nombre prodigieux d'organes infiniment petits appropriés au sentiment et à la pensée serait pour cette intelligence ce que sont pour nous les caractères d'imprimerie; nous feuilletons les livres, nous les étudions : cette intelligence se bornerait à contempler les cerveaux. Bonnet n'admet point les traces ou ébauches supposées dans le cerveau pour expliquer l'imagination et la mémoire. Il avoue ne pas pouvoir s'en former la moindre idée. Cependant il n'exclut pas le jeu des esprits animaux, dont il regarde l'existence comme prouvée. Mais un fluide ne peut être le siége d'impressions durables. Il peut seulement concourir avec les solides, et recevoir d'eux des impulsions qui modifient son cours dans un rapport déterminé à leur état actuel. Si toutes les idées tiennent à des fibres qui leur sont appropriées, les préjugés ont aussi leurs fibres; ils se nourrissent, croissent et se fortifient avec elles : de là cette grande difficulté qu'on éprouve à les déraciner. En les attaquant, on s'étonne de la résistance; on ne songe pas que l'on combat contre la nature. La résistance est bien

plus grande encore quand on entreprend de changer le caractère, qui résulte de l'ensemble des déterminations qu'une infinité de fibres ont contractées.

XII. Il arrive souvent qu'à l'occasion d'une idée, l'âme en cherche une autre, et la rappelle enfin. On croit communément que ce rappel est dû à la volonté: mais il est le pur effet de la liaison des fibres sensibles. La volonté n'est cependant point dépourvue de toute espèce d'influence sur la marche de nos idées, et sur notre état personnel en général.

La liberté n'est autre chose que la faculté exécutrice de la volonté; ce n'est donc pas, selon Bonnet, la liberté qui choisit. La volonté choisit, et la liberté exécute le choix. Tout choix suppose un motif. La volonté a toujours un objet. On ne veut point sans raison de vouloir; et la perfection de la volonté, quelque système qu'on embrasse, consiste toujours dans la rationabilité des motifs. Il n'y a point de vertus sans motifs, et la religion n'est faite que pour nous fournir les plus puissans motifs à la vertu.

S'il existait une liberté de pure indifférence, elle ne serait pas au moins l'objet du moraliste, puisqu'elle n'influerait point sur la vertu. Mais si l'âme pouvait toujours se déterminer par la vue distincte des motifs les plus pressans, si ce qui lui paraît le plus conforme à la saine raison ou à son intérêt actuel, n'influait point sur ses déterminations, il n'y aurait plus de sûreté dans la société, parce qu'il n'y aurait rien qui nous répondît des actions d'autrui. Les théologiens estimables qui admettent une liberté d'indifférence, ne la supposent pas dans ces discours pathétiques où ils tâchent d'inculquer aux hommes les grands principes de la vertu et de la sociabilité.

Toutes nos facultés sont subordonnées les unes aux autres, et toutes le sont en dernier ressort à l'action des objets ou aux diverses circonstances qui

en déterminent l'exercice et le développement. Qui pourrait, en particulier, méconnaître le pouvoir de l'éducation? Newton, né en Californie, de parens barbares, aurait-il découvert le système du monde? Que ne peuvent point encore la génération et le tempérament qui est un de ses résultats les plus immédiats?

Si les motifs déterminent l'âme à agir, ce n'est pas comme un corps en détermine un autre à se mouvoir : le corps n'a pas d'action par lui-même; l'âme a en soi un principe d'activité qu'elle ne tient que de l'auteur de son existence. A parler exactement, les motifs ne la déterminent pas; mais elle se détermine sur la vue des motifs : et cette distinction métaphysique est importante. Si on confondait ces deux choses, on confondrait tout, et on tomberait dans un fatalisme purement physique. Mais il n'est point vrai fataliste, celui qui prétend uniquement que l'âme se détermine toujours pour ce qui lui paraît le meilleur réel ou apparent? Si l'on était fataliste pour professer cette opinion, alors il y aurait autant de fatalistes qu'il y aurait de philosophes admettant que l'amour du bonheur est le principe universel des actions des hommes. Aimer son bonheur, c'est s'aimer soi-même : et s'aimer soi-même, c'est se déterminer en vue de son bonheur. S'il est impossible qu'un être intelligent ou simplement sentant ne s'aime pas lui-même, il l'est qu'il ne se détermine pas pour ce qui lui paraît le plus convenable à sa situation actuelle ou à ses besoins. L'amour-propre bien entendu, l'amour du bonheur et l'amour de la perfection ne sont qu'une seule et même chose, suivant Bonnet. Un être intelligent doit aimer la perfection dans laquelle il place son bonheur.

XIII. Bonnet soutient que le matérialisme ne serait point un système dangereux pour lui-même, dans le cas où l'on réussirait à le prouver. Une vérité

dangereuse n'en serait pas moins une vérité. Ce qui est, est; et nos conceptions, qui ne peuvent changer l'état des choses, doivent lui être conformes. L'entendement ne crée rien. Il contemple ce qui est créé. Si on démontrait jamais que l'âme est matérielle, loin de s'en alarmer, il faudrait admirer la puissance qui aurait donné la faculté de penser à la matière. Bonnet ne peut se rendre raison de la simplicité du *moi*, dans l'hypothèse de la matérialité de l'âme; aussi rejette-t-il cette supposition. Il croit voir directement qu'un *moi* toujours un, toujours simple, toujours indivisible ne peut être une pure modification de la substance étendue, ni un résultat immédiat de quelque mouvement que ce soit.

Nos connaissances ne s'étendent et ne se perfectionnent que par les comparaisons que nous établissons entre nos idées sensibles. Nous comparons entre eux plusieurs faits du même genre. Nous voyons ce qui résulte de cette comparaison; car si tous convergent vers le même point, nous en inférons qu'il est probable que ce point est une vérité. C'est ainsi que nous parvenons à tirer des résultats plus ou moins généraux de nos propres observations ou de celles d'autrui. C'est ainsi que nous arrivons quelquefois à la découverte des causes par un examen réfléchi et une décomposition graduelle des effets. Ces remarques de Bonnet sur la méthode logique d'étudier la nature, sont d'une parfaite exactitude. Il ne s'agit que d'en faire une application juste, et d'éviter les subreptions ou les inconséquences. C'est pour n'avoir point échappé à ce dernier défaut, que Bonnet n'est pas parvenu à fonder des hypothèses durables, malgré la bonté de la méthode qu'il suivit en les créant.

Pour peu qu'on étudie la nature, on s'aperçoit bientôt que toutes ses parties sont étroitement liées

par divers rapports. La recherche de ces liaisons et de ces rapports occupe le physicien. Par rapports, on entend ici les déterminations en vertu desquelles différens êtres conspirent au même but général. Comme le physicien sent que la cause qu'il ignore et qu'il cherche, tient par quelque rapport secret à ce qu'il connaît, il remonte, le plus qu'il lui est possible, le long de la chaîne des faits, il en suit tous les détours; et si, par cette marche laborieuse il n'arrive pas au but, si même il n'en approche pas de bien près, au moins ne court-il pas le risque de s'égarer dans la nuit des conjectures. Plus le nombre des rapports connus s'accroît, et plus nos connaissances physiques acquièrent de certitude, de précision et d'étendue. Si nous connaissions les rapports de tout genre qui lient la plante à la terre, à l'eau, à l'air, au feu, et à tous les corps qui agissent sur elle, ou qui sont soumis à son action; si nous connaissions, en outre, les rapports qui lient entr'eux ces divers êtres, notre théorie de la végétation serait complète, et nous verrions aussi distinctement comment la plante végète, que nous voyons comment l'aiguille d'une montre se meut. Nous ne jugerions pas par raisonnement. Nous jugerions par une sorte d'intuition, et l'art de conjecturer ne trouverait plus son application dans cet objet. Mais il s'en faut de beaucoup que nous en soyons là en physique. La science des rapports naturels est encore si imparfaite, qu'il n'est pas une seule production de la nature, parmi les plus chétives en apparence, qui ne nous présente des côtés obscurs, et n'épuise bientôt la sagacité du plus habile physicien. Une molécule de terre, un grain de sel, une mousse, un vermisseau, deviennent pour lui de vrais dédales, où il se perdrait, s'il abandonnait un instant le fil précieux de l'expérience.

Bonnet procède, d'après ces principes, à des recherches sur la génération et le développement des corps organisés vivans.

Supposons qu'un naturaliste exact se soit assuré, par des objections bien faites et répétées plusieurs fois, que le germe préexiste, dans la femelle, à la fécondation. Supposons qu'il ait démontré rigoureusement que des parties, qu'on ne croyait point exister parce qu'on ne les apercevait point, existaient réellement, et s'acquittaient déjà de leurs fonctions essentielles. Quelles conséquences pourra-t-il déduire légitimement de ces vérités? Quelle marche devra-t-il suivre pour éclaircir le mystère de la génération? Sa première conséquence sera, sans contredit, que si le germe préexiste à la fécondation, il n'est pas produit par la fécondation; ou, ce qui revient au même, qu'il n'est point engendré. Mais, il est très-sûr que le germe d'un oiseau ne se développe jamais dans l'œuf, sans l'intervention du mâle. Donc, il y a, dans le germe, quelque chose qui l'empêche de se développer par lui-même; et il y a, dans la liqueur fécondante, quelque chose qui le met en état de se développer.

Mais qu'est-ce que se développer? C'est croître en tous sens, acquérir à la fois plus de masse et de volume. Le germe reçoit donc des matières étrangères qui s'incorporent à sa substance. Il est nourri; car comment acquerrait-il à la fois plus de masse et de volume, s'il ne lui survenait rien d'étranger? La nutrition, dans un oiseau, suppose la circulation, et celle-ci, l'action du cœur. Le cœur de l'embryon bat donc après la fécondation. Il pousse dans toutes les parties le fluide destiné à les nourrir et à les faire développer. On découvre à l'œil ses battemens dès la fin du premier jour de l'incubation; et il y a des preuves qu'ils ont commencé plutôt. Le cœur de

l'embryon n'avait donc pas, avant la fécondation, le degré de force nécessaire au développement. Il faut donc que ce degré de force lui ait été communiqué par la fécondation. Mais quelle cause produit pour la première fois ses battemens ?

Toute fibre musculaire se contracte à l'attouchement de quelque corps, soit solide, soit liquide, et se rétablit incontinent. C'est là ce qu'on appelle l'irritabilité. On ne connaît point la nature de cette force secrète : on l'admet de même que le newtonien admet l'attraction, c'est-à-dire, comme un fait certain dont on peut ignorer toujours la cause, sans raisonner moins juste sur les conséquences. Le cœur est un muscle, et un des muscles les plus irritables. Il continue quelque temps de se mouvoir après avoir été arraché de la poitrine. Mais ces mouvemens, qu'on dirait spontanés, cessent au moment qu'il n'y a plus de sang dans les cavités de l'organe. Ils reparaissent aussitôt qu'on y fait entrer de nouveau sang, de l'eau ou simplement de l'air. Les liqueurs âcres les excitent davantage. La cause des mouvemens du cœur est donc dans son irritabilité. Si maintenant le germe ne se développe point sans le secours de la fécondation, c'est parce que le cœur n'a pas assez de force pour surmonter la résistance des solides par son impulsion. La liqueur fécondante est donc une sorte de stimulant.

Bonnet poursuit encore davantage ses conséquences. L'organe de la voix de l'âne est un instrument très-composé. Il contient des pièces d'une structure très-remarquable. Celui de la voix du cheval est différent et bien plus simple. Le mulet, qui provient de l'union de l'âne avec la jument, a l'organe de la voix construit à peu près comme celui de son père. Si le germe appartient à la femelle, c'était un cheval, et non un mulet ou un âne, qui

était renfermé en miniature dans l'ovaire de la jument. Il ne servirait de rien de chicaner sur l'existence des œufs dans les femelles vivipares. On a vu un fœtus très-bien dessiné dans l'ovaire, et il est des animaux vivipares qui, dans certains temps, produisent leurs œufs au grand jour.

La liqueur fécondante agit donc sur l'intérieur du germe, puisqu'elle modifie singulièrement quelques-unes de ses parties intérieures. Elle modifie aussi les parties extérieures : les oreilles, la croupe et la queue du mulet en sont des preuves évidentes. Mais, si le germe préexiste à la fécondation, s'il n'est pas engendré, si des parties qui ne paraissent point du tout exister existaient réellement, n'est-il pas fort probable que l'organe de la voix du mulet n'est pas engendré non plus ? L'organe de la voix du germe est donc modifié par la fécondation, et l'est dans un rapport marqué au père : et plusieurs des parties extérieures le sont aussi dans le même rapport.

Cependant la liqueur fécondante ne peut pas modifier les parties intérieures du germe, sans pénétrer dans ce germe. Il faut donc admettre qu'elle y pénètre, quoique nous en ignorions profondément la manière. Il faut admettre encore qu'elle s'incorpore au moins aux parties qu'elle modifie; car ces parties sont nourries, croissent et se développent dans un rapport plus ou moins direct au mâle; et le mâle n'a fourni qu'une liqueur. Cette liqueur a donc elle-même des rapports secrets avec différentes parties du corps, puisqu'elle en trace l'empreinte dans les parties correspondantes du germe qu'elle féconde. Mais, pour pouvoir produire cet effet, il ne faut pas qu'elle soit un simple stimulant ; il faut qu'elle soit encore une liqueur alimentaire, et qu'elle contribue ainsi à l'accroissement en grosseur des parties du germe et à leur développement. Cette qualité

nutricière de la semence du mâle se manifeste d'une manière assez claire par les tristes effets de l'épuisement.

Toute liqueur nutricière doit avoir un certain rapport avec l'état actuel des parties à nourrir. Si ces parties sont d'une délicatesse extrême, cette liqueur devra être très-subtile, très-élaborée. Si elle y produit de grands changemens, on en pourra conclure légitimement qu'elle est douée d'une activité singulière. Et comme chaque partie a son tissu propre, qui résulte, sans doute, de la nature de ses élémens et de leur combinaison, la liqueur nourricière doit contenir des molécules analogues à ces élémens; car rien ne paraît devoir favoriser davantage l'union des particules alimentaires que leur affinité. Une goutte d'eau s'unit à une goutte d'eau : une goutte d'eau et une goutte d'huile se repoussent mutuellement.

La liqueur fécondante, très-subtile, très-composée, très-active, est vraisemblablement portée au cœur du germe, puisqu'elle augmente son irritabilité, et, par conséquent, sa force impulsive. Nous ignorons quelles déterminations naissent de cet acte dans l'embryon, et, en particulier, dans son cœur. Nous ne pouvons que découvrir le fait, sans qu'il nous soit accordé d'avoir l'intuition de la manière dont il a lieu.

Bonnet développe maintenant ses raisons en faveur de la préexistence des germes organisés, aussi bien que les argumens qui s'élèvent contre d'autres hypothèses sur le principe de l'organisation. Il s'appuie ici de l'axiome que ce qui semble ne point exister, peut cependant avoir une existence réelle; et il cite des exemples empruntés à l'histoire naturelle, pour constater que les germes en se développant deviennent des animaux parfaits; de sorte

qu'ils doivent renfermer déjà le tout organique, quoique très en petit et invisible.

L'auteur de la nature a infiniment varié ses productions; et cette variété prodigieuse infirme plus ou moins la méthode analogique de la production des êtres organisés, savoir, le développement de germes préformés. Cependant, malgré toutes les différences qui se remarquent sous le rapport de la structure, par exemple, entre le ver de terre et la poule, tous deux se propagent néanmoins de la même manière, par des œufs. La plante, beaucoup plus éloignée encore de la poule par son organisation, que ne l'est le ver de terre, se propage aussi par des graines, qui sont des espèces d'œufs, où toutes les parties de la plante sont dessinées en miniature. Il y a donc une certaine analogie entre les productions de la nature, malgré leur immense variété. Depuis l'homme jusqu'au ver de terre, depuis le ver de terre jusqu'à la mousse, toutes les productions que nous connaissons, se multiplient par des petits vivans ou par des œufs. Les animaux vivipares ont même des œufs; mais les petits en éclosent dans le ventre de la mère.

Si les corps organisés ne sont point préformés, il faut qu'ils se forment journellement en vertu des lois d'une mécanique particulière. Or, qu'on dise quelle mécanique pourrait présider à la formation d'un cerveau, d'un cœur, d'un poumon, et de tant d'autres organes? La difficulté ne consiste pas seulement à faire former mécaniquement tel ou tel organe, composé lui-même de pièces différentes; elle consiste surtout à rendre raison, par les seules lois de la mécanique, de cette foule de rapports variés qui lient si étroitement toutes les parties organiques, et en vertu desquels elles conspirent toutes à un but général, c'est-à-dire, à former cette unité

qu'on nomme un animal, ce tout organisé qui vit, croît, sent, se meut, se conserve et se reproduit. Il faut prendre garde que le cerveau suppose le cœur, et que le cœur suppose à son tour le cerveau. Le cerveau et le cœur supposent les nerfs, les artères et les veines. Mais l'animal se nourrit; les organes de la circulation supposent encore ceux de la nutrition. Mais l'animal se meut; les organes du mouvement supposent encore ceux du sentiment. Mais l'animal se propage; les organes de la génération supposent encore ceux de la nutrition, de la circulation, du sentiment, du mouvement. On voit donc l'impossibilité de toutes les solutions mécaniques du problème. Tout semble, au contraire, démontrer que l'être organique a été fait d'un seul coup, et qu'il ne se développe successivement que par rapport à son étendue. A quoi bon se torturer l'esprit pour chercher des solutions mécaniques qui ne satisfont point, tandis qu'il est des faits très-décisifs qui semblent nous conduire, comme par la main, à la préexistence des germes? Nous ne devons pas prétendre prononcer sur les voies que le Créateur a pu choisir pour amener à l'existence divers tous organiques. Dans l'état actuel de notre physique, nous ne découvrons aucun moyen raisonnable d'expliquer la formation d'un animal, ni même celle du moindre organe. Il paraît donc, conclut Bonnet, plus conforme à la saine philosophie et à l'expérience, d'admettre, comme très-probable au moins, que les corps organisés préexistent dès le commencement.

Bonnet cherche à consolider encore davantage ce résultat par des exemples que l'histoire naturelle lui fournit. Au lieu que, dans les grands animaux, et dans beaucoup de coquillages et d'insectes, les ovaires occupent une région particulière, ils sont

répandus dans tout le corps du ver de terre, de certains vers d'eau douce, des polypes, etc. On peut donc considérer le corps de ces animaux singuliers comme une sorte d'ovaire universel. Si on coupe un polype par morceaux, chacun de ces morceaux devient un nouveau polype. Il faut donc ici que l'opération pratiquée sur l'animal détourne au profit de quelques germes les sucs nourriciers qui auraient été employés à la nourriture du corps entier. Telle est la manière d'expliquer le développement de ces germes, et, par ce développement, la régénération de chaque tronçon. On doit assigner aussi la même cause à la multiplication par rejetons.

Cependant Bonnet met une restriction à son hypothèse. Il ne faut pas s'imaginer, dit-il, que toutes les parties du corps organisé sont en petit, dans le germe, précisément comme elles paraissent en grand dans le tout développé. Ainsi, chez le poulet, toutes les parties, soit extérieures, soit intérieures, ont, dans le germe, des formes, des proportions, une consistance et un arrangement qui diffèrent extrêmement de ceux qu'elles obtiendront par la suite, et qui seront l'effet naturel de l'impulsion des liqueurs et de l'évolution. Au reste, on entend par le mot germe toute préordination, toute préformation de parties, capable par elle-même de déterminer l'existence d'une plante ou d'un animal. Les boutons qui produisent les rejetons d'un polype à bras n'étaient point eux-mêmes des polypes en miniature cachés sous la peau de la mère; mais il y a dans la peau du polype-mère certaines particules qui ont été préorganisées de manière qu'un petit polype pût résulter de leur développement.

S'il est probable que les corps organisés préexistent dès le commencement, il l'est aussi que le

principe qui doit les animer a préexisté en même temps. Bonnet ne décide rien sur l'existence de l'âme des animaux ; mais il établit la probabilité de cette opinion sur l'analogie. Il croit que le polype donne des marques non équivoques de sentiment, et qu'un être organisé qui dévore des proies, qui les pêche, pour ainsi dire, à la ligne, et qui les digère, n'est point une plante. Le cerveau, ou ce qui en tient lieu dans le polype, ne saurait sentir, ce dont en général la matière n'est point capable, comme Bonnet croit l'avoir mieux démontré que personne avant lui. Il doit donc y avoir une âme dans le polype, puisque cet animal peut sentir. Un automate peut, à la vérité, donner toutes les marques extérieures du sentiment; mais combien d'opérations des animaux qu'on ne saurait expliquer mécaniquement que d'une manière très-forcée! D'ailleurs, une foule d'animaux ont des sens semblables aux nôtres, et qui leur ont par conséquent dû être accordés aussi pour la même fin. Or, personne ne soutiendra que l'homme est un pur automate. S'il est probable que certains animaux ont une âme, il l'est assez que tous en ont une aussi. Il faut nécessairement que cette âme soit immatérielle, et, par suite, indivisible. L'âme du polype sera donc aussi indivisible. On ne la partagera pas en partageant l'animal ; mais on donnera lieu à certains germes de se développer, et l'âme, qui loge originairement dans ces germes, commencera à éprouver des sensations relatives à la conservation de l'individu. Il se formera autant de nouvelles personnes, autant de nouveaux *moi*, qu'il se développera de nouveaux tous individuels. Bonnet n'approfondit pas la question de savoir si le polype a un cerveau et des nerfs comme les animaux d'une plus grande taille. Il accorde que cet animal n'en a point. Mais il pense qu'il a des organes du sentiment

en rapport avec sa nature de polype ou avec sa manière propre de sentir. Tout ce qu'il se proposait c'était de montrer que les phénomènes de la reproduction ne choquent pas le moins du monde la doctrine de l'immatérialité de l'âme.

Sans décider entre l'hypothèse de l'emboîtement et celle de la dissémination des germes, Bonnet incline cependant vers la première. Des calculs sans fin effraient l'imagination, mais ne sont pas des argumens terrassans pour la raison. La nature travaille aussi en petit qu'elle veut, et les derniers termes de la division de la matière nous sont inconnus. On n'a pas besoin de dire qu'elle est actuellement divisée à l'infini; mais on peut dire qu'elle l'est à l'indéfini.

Bonnet rejette absolument la génération équivoque ou spontanée. L'expérience ne nous la fait point connaître : d'ailleurs cette hypothèse est contraire à tout ce que nous connaissons de plus certain sur la génération des plantes et des animaux. Les faits allégués par ceux qui la soutiennent ne prouvent rien. Si on objecte les vers qui naissent dans les intestins, la chair musculaire et le tissu des organes, la seule présence de ces vers dans des réduits aussi cachés ne suffit pas pour les faire regarder comme les produits immédiats d'une génération spontanée. De leur existence, il suit seulement qu'ils existent, et que nous ignorons comment ils se trouvent où nous les rencontrons. Mais l'ignorance absolue sur la manière dont une chose arrive, rendra-t-elle jamais une opinion probable? Par combien de moyens divers les semences invisibles de ces insectes ne peuvent-elles pas s'introduire dans l'intérieur du corps? Combien de faits analogues appuient cette idée! Combien d'origines secrètes qui ont été enfin dévoilées! Si les vers dont il s'agit n'ont pas une ori-

gine aussi régulière que celle de tant d'autres animaux, s'ils ne la doivent ni à des œufs, ni à des petits vivans, ni à aucune autre cause du même genre, il faudra dire alors qu'ils sont formés du concours de certaines molécules qui se réunissent par apposition, et parviennent ainsi à composer un tout organique qui vit, se meut et se propage. Mais, quelque simple qu'on suppose l'organisation de ces vers, quelqu'imparfaits qu'on veuille qu'ils soient en comparaison des autres animaux, ils n'en seront pas moins des animaux, et qui dit un animal, dit un tout organisé, formé de l'assemblage régulier de bien des parties différentes, toutes très-organisées, et qui tendent toutes à une fin générale. Comment le concours de certaines molécules réunies par apposition, établirait-il entre les parties ces rapports nombreux et variés d'où résulte l'animal?

Si Bonnet n'a pas recours à l'hypothèse des germes originairement monstrueux, pour expliquer la formation des monstres, c'est uniquement parce que cette hypothèse, d'ailleurs si commode, ne lui paraît pas assez établie par les divers exemples qu'on produit en sa faveur, et qu'il est un très-grand nombre d'autres exemples où les causes accidentelles sont très-apparentes.

Après cette digression sur les hypothèses de Bonnet au sujet des principes des corps organisés, et notamment de l'organisation animale, je reviens à sa théorie psycologique, pour faire part encore de quelques-unes des plus intéressantes conclusions qu'il en tire. La première place appartient à son explication mécanique de l'association des idées. Toutes les idées tirent leur origine des sens. La mémoire tient au corps. Le rappel des idées par elle tient aux déterminations que les objets impriment aux fibres des sens, et qu'elles conservent. Chaque idée

a, dans le cerveau, des fibres qui lui sont appropriées, et au jeu desquelles le rappel de l'idée a été attaché. Maintenant, un homme a retenu le mot *ostracisme*. Il se rappelle que ce mot était un bannissement de dix ans introduit chez les Athéniens; il se rappelle encore que ce bannissement ne portait que contre les citoyens trop accrédités. Le faisceau de fibres approprié au mot ostracisme avait donc conservé les déterminations que la lecture du mot lui avait imprimées. Mais si ce mot ne réveillait rien dans l'esprit, il serait vide de sens. Afin donc que j'aie l'idée qui y est attachée, il faut nécessairement qu'il réveille chez moi l'idée de bannissement. A cette idée de bannissement, pour donner le sens complet du mot, doivent se rattacher plusieurs autres idées; par exemple, celle d'une sorte de peine, et celle d'un certain espace de temps. Ces idées tiennent aussi à certaines fibres; et quand la première fibre à laquelle l'idée d'ostracisme est attachée vient à être ébranlée, la secousse se propage aux autres, de sorte que les idées attachées à celles-ci s'éveillent également.

Mais pourquoi un mot ne nous rappelle-t-il pas toujours les mêmes idées, nous en rappelle-t-il quelquefois d'autres, ou ne nous en rappelle-t-il point certaines? Cet effet dépend de la communication accidentelle des fibres, et de leur état dans le cerveau, communication qui ne se ressemble pas dans tous les temps et dans toutes les circonstances. Pour prouver son hypothèse, Bonnet se fonde non seulement sur ce qu'une sensation nous en rappelle une autre de même espèce, qu'un son, par exemple, ou une couleur, nous rappellent un autre son, une autre couleur, mais encore sur ce que nous éprouvons qu'un son nous rappelle une couleur: Le son tient à des fibres de l'ouïe, la couleur à des fibres

de la vue : les fibres de l'ouïe et celles de la vue communiquent donc ensemble. Le même raisonnement s'applique aux autres sens. Les fibres de tous les sens communiquent donc les unes avec les autres. Si donc le mot *ostracisme* ne nous rappelle pas les mots et les idées *coquille*, *suffrages*, *Athéniens*, c'est parce que les liaisons des fibres de ces idées avec ce mot étaient presqu'entièrement effacées. Telle est la cause du défaut de mémoire. La multitude infinie des liaisons des idées rend la structure et les opérations du cerveau dignes de toute notre admiration.

Comme le cerveau est l'organe des opérations de l'âme, il faut aussi que l'âme ait son siége dans une partie quelconque de ce viscère, partie qui réunisse les impressions de tous les sens, et par laquelle l'âme agit ou paraît agir sur les différentes parties de son corps. L'action des objets ne se termine pas aux sens extérieurs ; il est des nerfs qui en propagent les différentes impressions jusqu'au cerveau. Ceux qui, après avoir perdu le poignet, sentent encore leurs doigts, nous montrent assez que le siége du sentiment n'était pas où il paraissait être. L'âme ne sent donc pas ses doigts dans les doigts mêmes : elle n'est pas dans les doigts, elle n'est point non plus dans les sens extérieurs. Nous sommes fort peu éclairés sur la structure intime du cerveau. On voit les nerfs de tous les sens y converger ; mais lorsqu'on veut les suivre dans leür cours, ils échappent, et on est réduit à conjecturer. Bonnet rapporte plusieurs opinions d'anatomistes célèbres, sans se prononcer en faveur d'aucune. Cependant, il pense que, comme l'œil entier n'est pas le siége de la vision, de même le cerveau ne peut pas être celui de l'âme. L'opinion la plus probable, selon lui, est celle de Lorry, qui veut que l'âme ait son siége dans la moelle alongée.

Au reste, quelque partie du cerveau qu'on adopte pour en faire l'organe immédiat de l'âme, on peut lui donner le nom de sens interne. Cette partie est, en quelque sorte, l'abrégé de tous les sens, puisqu'elle les réunit tous. Tous les nerfs y aboutissent aussi, de sorte qu'elle est une névrologie en miniature.

Les mots sont les signes de nos idées, et les idées tiennent à certaines déterminations des fibres cérébrales, qui sont à leur tour les signes des idées intellectuelles. On peut donc admettre, dans le siége de l'âme, un double système représentatif des signes de nos idées.

Bonnet rattache aussi sa théorie de l'association des idées, à la morale. La morale a pour but de fournir à la volonté des motifs assez puissans pour la diriger toujours vers le vrai bien. Ces motifs sont constamment des idées que la morale présente à l'entendement, et ces idées ont toujours leur siége dans certaines fibres du cerveau. La morale fait donc le meilleur choix de ces idées : elle les dispose dans le meilleur ordre; elle les associe, les enchaîne, les groupe dans le rapport le plus direct à son but. Plus les impressions qu'elle produit ainsi sur les fibres appropriées à ces idées, sont fortes, durables, harmoniques, et plus le jeu de ces fibres a d'influence sur l'âme. Une idée générale enveloppe une multitude d'idées particulières. L'idée générale est donc attachée dans le cerveau à un faisceau principal, qui correspond à une multitude de petits faisceaux et de fibres, qu'il ébranle à la fois ou presque à la fois. Ce sont autant de petites forces qui conspirent à produire un effet général. Le résultat moral de cet effet physique est une certaine détermination de la volonté.

L'objet d'une passion n'aurait pas une si grande

force, s'il agissait seul; mais il est enchaîné à une foule d'autres objets, dont il réveille les idées; et c'est du rappel de ces idées associées, qu'il tire sa principale force. L'or est bien l'objet immédiat de la passion de l'avare; mais l'avare n'amasse pas l'or pour le simple plaisir d'en amasser. Ce métal lui représente les valeurs dont il est le signe. Il ne jouit pas actuellement de ces valeurs, mais il se propose toujours d'en jouir, et il en jouit en idée. Il fait de son or toutes sortes d'emplois imaginaires, et les mieux assortis à ses goûts et à sa vanité. Il n'oublie surtout point de se comparer tacitement à ceux qui ne possèdent pas ses richesses. De là naît dans son âme une certaine idée d'indépendance et de supériorité, qui le flatte d'autant plus, que son extérieur annonce moins. L'or tient donc, dans le cerveau de l'avare, à un faisceau principal; et ce faisceau est lié à une foule d'autres, qu'il ébranle sans cesse. A ces faisceaux subordonnés ou associés, sont attachées des idées de maisons, d'équipages, d'emplois, de dignités, de crédit, etc. Et, combien de faisceaux et de fascicules tiennent encore au faisceau du mot *crédit*! Si la morale parvenait à substituer à l'idée dominante de l'or, celle de libéralité ou de bienfaisance; si elle associait subitement à cette idée toutes celles des plaisirs attachés à la bienfaisance; si elle prolongeait toute cette chaîne d'idées; si elle y plaçait pour dernier échelon le bonheur à venir; si, enfin, elle ébranlait assez puissamment tous les faisceaux et toutes les fibres appropriées à ces idées, pour que leur mouvement l'emportât en intensité sur le jeu des fibres appropriées à la passion, alors elle transformerait l'avare en homme libéral et bienfaisant. La faculté qui retient et enchaîne les idées ou les images des choses, qui les reproduit de son propre fond, les arrange, les combine, les modifie,

porte le nom d'imagination. Le grand secret de la morale consiste donc à se servir habilement de l'imagination elle-même, pour diriger plus sûrement la *volonté* vers le vrai bien.

Bonnet a raisonné aussi sur l'état des corps vivans après et avant la vie actuelle. C'est ce qui forme le contenu de sa *Palingénésie philosophique*. Comme il accordait une âme non seulement à l'homme, mais encore à tous les animaux indistinctement, il ne pouvait pas se dispenser d'examiner la question de savoir jusqu'à quel point les âmes animales ont préexisté, et quel sera leur sort après la mort du corps. On a souvent nié l'immortalité de l'âme des animaux, parce qu'on a jugé que la révélation serait trop intéressée dans cette sorte de croyance philosophique. Mais Bonnet veut qu'on n'invoque point la révélation dans une chose où elle semble nous avoir laissé une pleine liberté de penser; et il ne lui paraît pas incroyable qu'un état futur soit réservé aux animaux après la vie actuelle. En étudiant l'organisation des grands animaux, on est frappé des traits nombreux de ressemblance qu'on découvre entre elle et celle de l'homme. Mais pourquoi la ressemblance se bornerait-elle précisément à ce que nous en connaissons? Avant qu'on se fût exercé en anatomie comparée, combien était-on ignorant sur les rapports de l'organisation des animaux à celle de l'homme! Cependant ces rapports jouissaient d'une existence réelle. Et pourquoi, parmi ceux qui nous demeurent voilés, ne s'en trouverait-il point un qui serait relatif à un état futur?

Rien n'empêche d'admettre que le véritable siége de l'âme des animaux est à peu près de même nature que celui de l'âme humaine. En adoptant cette supposition unique, on a le fondement physique d'un état futur réservé aux animaux. Le petit corps

organique et indestructible, vrai siége de l'âme, et logé dès le commencement dans le corps grossier et destructible, conservera l'animal et la personnalité de l'animal. Ce petit corps organique peut contenir une multitude d'organes qui ne sont point destinés à se développer dans l'état présent du globe, et qui pourra se développer lorsqu'il aura subi cette nouvelle révolution à laquelle il paraît appelé. L'auteur de la nature travaille aussi en petit qu'il veut, ou plutôt le grand et le petit ne sont rien par rapport à lui. Notre globe a été autrefois très-différent de ce qu'il est aujourd'hui. La création décrite par Moïse est moins une véritable création, que le récit assez peu circonstancié des degrés successifs d'une grande révolution que notre globe subissait alors, et qui était suivie de la production de cette multitude d'êtres divers qui le peuplent aujourd'hui. La terre pouvait même avoir subi, par suite de ses liaisons avec les autres corps célestes, beaucoup d'autres révolutions dont il ne reste aucune trace pour nous, et dont les habitans des mondes voisins ont peut-être quelque connaissance. Ces mêmes liaisons prépareront sans doute de nouvelles révolutions cachées encore dans l'abîme de l'avenir.

Rien ne démontre mieux l'existence d'une intelligence suprême que ces rapports si nombreux, si variés, si indissolubles, qui lient si étroitement toutes les parties de notre monde, et qui en font, pour ainsi dire, une seule et grande masse. Mais cette machine n'est elle-même qu'une petite roue dans l'immense machine de l'univers. En vertu de ces rapports qui enchaînent toutes les productions de notre globe les unes aux autres, et au globe lui-même, il y a lieu de penser que le système organique auquel tous les autres systèmes particuliers se rapportent comme à leur fin, a été originairement

calculé sur ces rapports. Ainsi, ce petit corps organique, qu'on suppose être le véritable siége de l'âme des animaux, peut avoir été préordonné, dès le commencement, dans un rapport déterminé à la nouvelle révolution que notre globe doit subir.

Bonnet pense que ce petit corps organique est formé d'une matière éthérée, que le feu ne saurait détruire. Les différentes phases sous lesquelles son enveloppe animale grossière se montre à nous successivement, peuvent nous faire juger par analogie des diverses révolutions que les corps organisés ont à subir pour parvenir à cette dernière forme par laquelle ils nous sont connus. Elles nous aident aussi à concevoir les nouvelles formes que les animaux revêtiront dans leur état futur. La perfection de l'animal actuel dépend principalement du nombre et de la portée de ses sens. Il est d'autant plus animal, qu'il a un plus grand nombre de sens, et des sens plus exquis. C'est par les sens qu'il entre, comme l'homme, en commerce avec la nature. C'est par eux qu'il se propage, se conserve, et jouit de la plénitude de l'être. Plus le nombre des sens est grand, et plus ils manifestent de qualités sensibles à l'animal. Plus les sens sont exquis, et plus l'impression de ces qualités est vive, complète, durable. La Divinité peut avoir préformé dans le petit corps indestructible, vrai siége de l'âme des animaux, de nouveaux sens, des sens plus exquis, et des organes appropriés à ces sens. Elle peut avoir approprié les uns et les autres à l'état futur de notre globe, et cet état à l'état futur des animaux. Personne ne niera que l'animal ne soit un être perfectible, et perfectible dans un degré indéfini. Qu'à un animal doué d'un seul sens on accorde les autres avec les organes qu'ils réclament, combien cet animal ne gagnera-t-il pas du côté de la perfection ! Pourquoi

un être si perfectible serait-il anéanti pour toujours, tandis qu'il possède un principe de perfectibilité dont nous ne saurions assigner les bornes ? Indépendamment de ce petit corps inorganique qui en est le siége, l'âme qu'on ne peut se dispenser d'accorder aux animaux, n'est-elle pas, par son immatérialité, hors de l'atteinte des causes qui opèrent la destruction du corps grossier ? Il faudrait une volonté positive du Créateur, pour qu elle cessât d'être; mais nous ne trouvons, dans l'immense bonté de Dieu, que des motifs pour la conserver.

Comme l'âme a besoin d'un corps organisé pour continuer à exercer ses fonctions, Bonnet croit plus raisonnable de penser que ce corps existe déjà en petit dans l'animal, que de supposer que Dieu en créera un nouveau pour les besoins de cette âme. Dans leur état futur, les animaux n'auront pas la même forme, la même structure, les mêmes parties, la même consistance, la même grandeur que nous leur voyons dans l'état actuel. Ils seront alors aussi différens de ce qu'ils sont aujourd'hui, que l'état de notre globe différera de son état présent. S'il nous était permis de contempler, dès aujourd'hui, cette nouvelle scène de métamorphoses, nous ne pourrions reconnaître aucune des espèces d'animaux qui nous sont aujourd'hui les plus familières. Nous contemplerions un monde tout nouveau, dont nous ne saurions nous faire actuellement aucune idée. Le nouveau corps n'exigera pas, sans doute, les mêmes réparations que le corps actuel exige. Il possédera un mécanisme bien supérieur à celui que nous admirons dans ce dernier. Il n'y a pas d'apparence que les animaux propagent dans leur état futur; mais, s'ils doivent le faire, les sources de cette propagation existeraient déjà dans le petit corps éthéré. Il paraît cependant que des êtres mixtes appelés à

une sorte d'immortalité, ne doivent pas se propager après y être parvenus. Il est au moins bien évident que les différentes espèces de propagation connues de nous, et propres à l'état actuel de notre monde, ont pour fin principale de donner aux espèces une immortalité dont les individus ne peuvent jouir.

Peut-être aussi la grande différence qui existe actuellement entre l'homme et les animaux, sous le rapport des facultés de l'esprit, s'effacera-t-elle, ou au moins diminuera-t-elle de beaucoup, dans l'état futur de ces derniers. Le cerveau humain s'éloigne de celui des animaux par la perfection de sa structure, et c'est ainsi qu'on explique la prééminence de la raison sur l'instinct. Les talens philosophiques supérieurs, dont certains hommes sont doués, supposent eux-mêmes une organisation relativement plus parfaite du cerveau de ces individus. Helvétius a fait un pas trop hardi, quand il a fondé les avantages qui distinguent l'homme de l'animal sur la seule perfection de structure des organes d'appréhension du premier, sur la faculté qu'*il* a d'opposer le pouce de la main aux autres doigts. Mais il est très-possible que ce qui manque actuellement en perfection au cerveau grossier des animaux, existe déjà dans le corps éthéré, siége de l'âme. Ce corps peut renfermer l'abrégé d'un système organique très-composé, analogue à celui auquel l'homme doit ici-bas sa suprême élévation sur tous les animaux.

Le développement plus ou moins accéléré de ce système organique fera revêtir à l'animal un nouvel être : non-seulement les sens actuels seront perfectionnés, mais il est possible encore que l'animal acquière de nouveaux sens, et, avec eux, de nouveaux principes de vie et d'action. Ses perceptions et ses opérations se multiplieront et se diversifieront

dans un degré indéfini. La métempsycose semble être une hypothèse très-peu philosophique. Pourquoi? La mémoire a son siége dans le corps, et cesse avec lui. Or, une âme qui transmigrerait d'un corps dans un autre, n'y conserverait aucun souvenir de son état précédent. Cependant, Bonnet veut qu'elle en conserve le souvenir dans son état futur; car la liaison que le corps indestructible soutient avec le corps périssable, assure à l'animal la conservation de son identité personnelle. Le souvenir de son état passé liera cet état avec l'état futur : il comparera ces deux états, et de cette comparaison naîtra le sentiment de l'accroissement de son bonheur. La métempsycose est également incompatible avec la nécessité de la préexistence des âmes dans les germes organiques. On voit clairement que Bonnet la rejetait comme contraire à la philosophie, pour lui substituer d'autres hypothèses de son invention, et bien moins philosophiques encore.

Entre tous les êtres vivans, depuis la mousse et le polype jusqu'au cèdre et à l'homme, règne une merveilleuse gradation dont le métaphysicien trouve la raison dans la loi de continuité. La même progression s'observera sans doute aussi dans l'état futur de notre globe; mais elle suivra d'autres proportions, qui seront déterminées par le degré de perfectibilité de chaque espèce. L'homme, transporté alors dans un autre séjour plus assorti à l'éminence de ses facultés, laissera au singe et à l'éléphant cette précaire place qu'il occupait parmi les animaux de notre planète. Dans cette restitution universelle des animaux, il pourra donc se trouver des Newton et des Léibnitz chez les singes et les éléphans, des Perrault et des Vauban chez les castors. Les espèces les plus inférieures, telles que les huîtres, les polypes, etc., seront aux espèces les plus élevées de cette nouvelle

hiérarchie, comme les oiseaux et les quadrupèdes sont à l'homme dans la hiérarchie actuelle. Peut-être encore y aura-t-il un progrès continuel et plus ou moins lent de toutes les espèces vers une perfection supérieure, en sorte que tous les degrés de l'échelle seront continuellement variables dans un rapport déterminé et constant; c'est-à-dire, que la mutabilité de chaque degré aura toujours sa raison dans le degré qui aura précédé immédiatement.

Bonnet cherche encore à se servir de la palingénésie pour fournir un nouvel appui à son hypothèse de l'emboîtement des germes; mais cet appui n'est pas plus solide que tous les autres auxquels il a eu recours dans la même vue. Si tout a été préformé dès le commencement, si rien n'est engendré, si tout ce que nous appelons improprement génération n'est que le principe d'un développement, qui rendra visible et palpable ce qui était auparavant invisible et impalpable, que deviennent, demandera-t-on, tant de milliards de germes qui ne parviennent point à se développer dans l'état présent de notre monde, qui sont pourtant organisés avec un art infini, et à qui rien ne manque, pour jouir de la plénitude de l'être, que d'être fécondés, ou d'être conservés après avoir été fécondés? Bonnet répond: Chaque germe renferme un autre germe impérissable, qui ne se développera que dans l'état futur de notre planète. Rien ne se perd dans les immenses magasins de la nature; tout y a son emploi, sa fin, et la meilleure fin possible.

On demandera encore ce que devient le germe impérissable, lorsque l'animal meurt, et que le corps grossier tombe en poudre. Il n'est pas, suivant Bonnet, fort difficile de répondre à cette question: des germes indestructibles peuvent être dispersés sans inconvénient dans tous les corps particuliers qui nous

environnent; ils peuvent séjourner dans tel ou tel corps jusqu'au moment de sa dissolution, passer ensuite, sans la moindre altération, dans un autre corps, de celui-ci dans un troisième, etc. Rien de plus facile que de comprendre que le germe d'un éléphant peut se loger d'abord dans une molécule de terre, passer de là dans le bouton d'un fruit, de celui-ci dans la cuisse d'une mitte, etc. Il ne faut pas, ajoute Bonnet, que l'imagination, qui veut tout peindre et tout palper, entreprenne de juger des choses qui sont uniquement du ressort de la raison, et qui ne peuvent être aperçues que par un œil philosophique. Ces germes bravent les efforts de tous les élémens et de tous les siècles, et arrivent enfin à cet état de perfection auquel ils ont été prédestinés par la sagesse profonde qui a enchaîné le passé au présent, le présent à l'avenir, et l'avenir à l'éternité. Il y aura cette différence entre les animaux qui ne seront point nés sous l'économie présente de notre monde, et ceux de même espèce qui y auront vécu, que les premiers naîtront, pour ainsi dire, table rase, dans l'économie future. Comme leur cerveau n'aura pu recevoir aucune impression des objets extérieurs, il ne retracera à l'âme aucun souvenir; cette âme ne comparera donc pas son état présent à un état passé qui n'aura point existé pour elle. Elle n'aura donc pas le sentiment de l'accroissement du bonheur qui naît de cette comparaison : mais la table rase se convertira bientôt en un riche tableau, qui représentera avec précision une multitude d'objets divers. A peine l'animal sera-t-il parvenu à la vie, que ses sens s'ouvriront à une infinité d'impressions, dont la vivacité et la variété accroîtront sans cesse ses plaisirs, et mettront en valeur toutes ses facultés.

Bonnet applique aussi l'hypothèse de la palingé-

nésie aux plantes. Les plantes ont des traits si nombreux, si diversifiés, si frappans, qui les rapprochent des animaux, que tous semblent ne former qu'une seule classe d'êtres organisés. Il est extrêmement difficile d'assigner le caractère qui distingue le végétal de l'animal. Ce caractère ne peut pas consister dans le sentiment; car, bien qu'il semble que tous les mouvemens des plantes peuvent dépendre d'une mécanique secrète et très-simple, et que nos jugemens sur l'insensibilité de ces corps sont hasardés, il n'est cependant pas prouvé que les végétaux ne sentent pas. Si cela n'est pas démontré, il est possible que les plantes soient sensibles, et s'il est possible qu'elles le soient, il l'est encore davantage que leur sensibilité se développe et se perfectionne davantage dans un autre état, et que ce développement soit dû au perfectionnement plus grand des organes, ainsi qu'à l'addition de nouveaux organes. Si la plante est sensible, elle a une âme qui est le principe du sentiment; car le sentiment ne saurait appartenir à la seule organisation. La plante serait donc un être mixte, comme les animaux, comme l'homme. Il faudrait que son âme fut pourvue d'activité; car au sentiment se rattachent les perceptions du plaisir et de la douleur, et il faut que certaines actions correspondent à ces perceptions. La plante doit rechercher l'agréable, et fuir le désagréable : mais comme elle jouit d'une sensibilité très-faible, ses plaisirs et ses douleurs sont aussi très-faibles, et les mouvemens qui correspondent à ces différentes impressions leur sont proportionnels.

Ce serait peine perdue que de rechercher quel est le siége de l'âme dans la plante; car nous n'avons aucun moyen de parvenir à cette découverte. L'anatomie végétale languit encore dans un état d'imperfection extrême. Il n'est pas aussi facile de comparer

les plantes et les animaux dans leurs formes intérieures ou leur structure, qu'il l'est de les comparer dans leurs formes extérieures; car il paraît plus difficile de pénétrer dans l'intérieur d'une plante que dans celui d'un animal. Si donc la plante a une âme, on peut seulement dire que cette âme a un siége relatif à la nature particulière de l'être mixte qu'elle habite : mais, quel que soit ce siége, il doit renfermer un germe impérissable, qui conservera l'être de la plante, et le fera survivre à la destruction du corps visible et palpable qui est l'objet actuel des recherches curieuses des botanistes : ce germe peut ensuite, à l'instar du germe incorruptible de l'animal, renfermer les élémens de nouveaux organes, qui perfectionneront, développeront et ennobliront les facultés de cet être dans un état futur.

On ne saurait dire à quel degré la plante s'élevera de cette manière dans l'échelle de l'animalité; mais il suffit d'apercevoir la possibilité de son élévation, et, par elle, un accroissement de beauté dans le règne organique. Cependant la plante a été construite sur un tout autre modèle que l'animal. Les animaux sont des tous uniques, composés à la vérité d'une multitude de pièces très-différentes entre elles; mais ces pièces ne sont pas autant d'animaux : elles concourent seulement, par leur réunion et leurs rapports divers, à former le tout individuel que nous appelons un animal; séparées de leur tout, elles ne le représentent point en petit, et ne peuvent point le reproduire. Un arbre n'est, au contraire, un tout unique, que dans un sens métaphysique; il est réellement composé d'autant d'arbres et d'arbrisseaux, qu'il a de branches et de rameaux. Tous ces arbres et tous ces arbrisseaux sont alimentés les uns par les autres, et tiennent ainsi à l'arbre principal par une infinité de communications. Chacun a ses organes et

sa vie propres. Il est lui-même un petit tout individuel, qui représente plus ou moins en raccourci le grand tout dont il fait partie. Cette vérité est plus exacte qu'on ne l'imaginerait d'abord. Chaque branche, chaque rameau, chaque ramuscule, et même chaque feuille, sont si bien des arbres en petit, que, détachés du grand arbre, et plantés en terre avec certaines précautions, ils peuvent y végéter par eux-mêmes, et y faire de nouvelles productions. C'est que les organes essentiels à la vie sont répandus dans tout le corps de la plante. Les mêmes organes essentiels qu'on découvre dans le tronc d'un arbre, on les retrouve dans les branches, dans les rameaux, et même jusques dans les feuilles. Un arbre est donc une production organique beaucoup plus singulière qu'on ne le pense communément. Il est un assemblage d'une multitude de productions organiques subordonnées, liées étroitement les unes aux autres, et dont chacune a sa vie, ses besoins et ses fonctions propres.

Un arbre est ainsi une sorte de société organique, dont tous les individus travaillent au bien commun de la société, en même temps qu'ils procurent leur bien particulier. Si donc il est doué d'un certain degré de sentiment, chacun des petits arbres dont il se compose a aussi son degré de sentiment, comme il a sa vie et ses besoins propres. Il y a donc, dans chacun de ses petits arbres, un siége de sentiment; et ce siége renferme un germe indestructible, destiné à conserver l'être du végétal, et à le restituer un jour sous une nouvelle forme. Or, il est possible que l'état futur de notre globe ne comporte pas cette réunion de plusieurs tous individuels dans un même assemblage organique, et que chacun de ces tous soit appelé alors à exister à part, et à exercer séparément des fonctions d'un tout autre genre, beau-

coup plus relevées que celles qu'il exerce aujourd'hui. Mais comme la faculté locomotive entre pour beaucoup dans la perfection des êtres organisés et sentant, si la plante est douée de sensibilité, si elle est un être perfectible, il y a lieu de penser que, dans son nouvel état, elle pourra se transporter d'un lieu dans un autre au gré de ses désirs, et opérer, à l'aide de ses nouveaux organes, des choses dont nous ne pouvons nous former aucune idée.

L'examen des végétaux et des différences spécifiques qui existent entre eux et les animaux, conduit Bonnet aux polypes, comme êtres intermédiaires entre les deux règnes. Il y a cette différence essentielle entre l'arbre végétal et l'arbre animal, que, dans le premier, les branches ne quittent jamais le tronc, ni les rameaux les branches; au lieu que, dans le second, les branches et les rameaux se séparent d'eux-mêmes de leur sujet, vont vivre à part, et donnent ensuite naissance à de nouvelles végétations pareilles à la première. L'art peut faire du polype une hydre à plusieurs têtes et à plusieurs queues, et s'il abat ces têtes et ces queues, elles donnent autant de polypes parfaits. Ce n'est qu'accidentellement qu'il arrive quelquefois au polype d'eau douce de se partager de lui-même par morceaux; mais il est une famille nombreuse de très-petits polypes, qui forment de jolis bouquets, dont les fleurs sont en cloche, et qui se propagent en se partageant d'eux-mêmes. Chaque cloche se ferme, prend la forme d'une olive, et se partage, suivant sa longueur, en deux autres plus petites, qui prennent ensuite la forme de cloche. D'autres espèces de très-petits polypes se propagent aussi en se partageant en deux, mais d'une manière différente.

Si, maintenant, il n'est pas démontré que les plantes sont absolument dépourvues de sentiment,

il l'est bien moins encore que les polypes n'en soient point doués. Ces animaux sont très-voraces, et les mouvemens qu'ils se donnent pour saisir et engloutir leur proie, semblent ne pouvoir convenir qu'à de véritables animaux. S'ils sont sensibles, ils ont une âme ; et cette âme doit, avant leur naissance, être logée dans le germe dont le corps du petit animal tire son origine. On ne saurait dire non plus où se trouve le siége de cette âme ; mais il faut qu'elle reçoive les impressions qui se font sur les divers points du corps auquel elle est unie. Comment pourrait-elle pourvoir autrement à la conservation de son corps ? Il y a donc quelque part, dans le corps des polypes, un organe qui communique à toutes les parties, et par lequel l'âme peut agir sur toutes ces parties. Cet organe, quelles que soient sa place et sa structure, peut en renfermer un autre, que nous considérerons comme le véritable siége de l'âme, que l'âme n'abandonnera jamais, et qui sera l'instrument de cette régénération future par laquelle le polype s'élevera à un degré de perfection que l'état présent des choses ne comportait point.

Comme Bonnet tenait beaucoup à ses rêveries philosophiques sur l'état des âmes humaines et animales après la vie actuelle, rêveries qui provenaient de ses autres hypothèses en histoire naturelle, de même il hasardait aussi des conjectures analogues sur l'état de ces mêmes âmes antérieur à celui où elles se trouvent aujourd'hui. La révolution de notre globe, que Moïse décrit comme étant la création primitive de la terre, ne fut incontestablement pas la première que notre planète éprouva ; mais c'est seulement la première dont l'histoire ait conservé le souvenir. Moïse dit bien que la terre *était sans forme, et vide ;* mais cette phrase signifie seulement qu'il n'y avait alors, du moins en apparence,

aucune de toutes les productions naturelles et individuelles. Si cependant la terre existait avant cette époque, il n'est pas probable qu'elle fût absolument nue, absolument dénuée de productions. La sagesse et la bonté du Créateur ne permettent pas de croire qu'il ait créé une boule toute nue, uniquement pour la faire rouler autour du soleil. La terre était donc alors enrichie d'une infinité de productions diverses, assorties à cet état primitif qu'elle tenait immédiatement de la création. Nous ignorons profondément les causes, soit intérieures, soit extérieures, qui ont pu changer la face de ce premier monde, le faire passer par l'état de chaos, pour le restituer ensuite sous une face toute nouvelle. En qualité de planète, la terre fait partie d'un grand système planétaire. La place qu'elle y occupe a pu l'exposer à des rencontres qui ont influé plus ou moins sur son économie originelle. Un pareil changement entrait dans le plan de la sagesse divine, qui a préformé les mondes dès le commencement, comme elle a préformé les plantes et les animaux.

Bonnet soutient que les plantes et les animaux qui existent aujourd'hui, sont provenus, par une sorte d'évolution naturelle, des êtres organisés qui peuplaient le premier monde sorti immédiatement des mains du Créateur. Si la création de l'univers est l'effet immédiat d'un acte unique de la volonté divine, il faut nécessairement que cette volonté ait placé, dès le commencement, dans chaque monde, les sources des réparations de tout genre qu'exigeaient les révolutions que chaque monde était appelé à subir. Ainsi, Dieu a préformé originairement les plantes et les animaux dans un rapport déterminé aux diverses révolutions qui devaient survenir à notre monde, en conformité du plan général que sa sagesse avait conçu de toute éternité.

Comme il n'y a ni passé ni avenir pour la Divinité, parce que tous les siècles sont présens à la fois devant elle, comme aussi la totalité des choses coexistantes et des choses successives n'est qu'une simple unité pour elle, Dieu n'avait pas besoin d'attendre que les événemens l'instruisissent de ce qu'exigeaient la conservation et la perfection de son ouvrage. Le propre de l'intelligence est d'établir des rapports entre toutes les choses. Plus ces rapports sont nombreux, variés, conspirans, plus la fin est noble, grande, élevée, et plus il y a d'intelligence dans l'auteur de ces choses. La raison éternelle est essentiellement toute harmonie. Elle a imprimé cet auguste caractère à toutes ses œuvres. Toutes sont en harmonie entr'elles. Toutes le sont à l'univers entier. Toutes concourent au grand but, le bonheur général, le plus grand bonheur possible de tous les êtres sentans et de tous les êtres intelligens. Il fallait donc que les mondes fussent en rapport les uns avec les autres, que chacun fût en rapport avec les êtres qui devaient les peupler, et que ces êtres eux-mêmes fussent en rapport avec le monde qu'ils devaient peupler. L'univers est donc, en quelque sorte, tout d'une pièce. Il est un, au sens le plus philosophique. Le grand architecte l'a formé d'un seul jet.

La terre, cette partie infiniment petite de l'univers, n'a donc pas reçu dans un temps ce qu'elle ne possédait pas dans un autre. Au même instant qu'elle fut appelée du néant à l'être, elle renfermait dans son sein les principes de tous les êtres organisés et animés qui devaient la peupler. Ces principes étaient les germes, ou corpuscules primitifs et organiques, contenant très en raccourci toutes les parties du végétal ou de l'animal futur. Bonnet admettait trois époques ou révolutions principales. La

première, quand la terre sortit des mains du Créateur; la seconde, lorsque les causes préparées par la sagesse divine firent développer de toutes parts les germes; la troisième, quand les êtres organisés commencèrent à jouir de leur existence. Ils étaient probablement alors bien différens de ce qu'ils sont aujourd'hui. Ils l'étaient autant que le premier monde différait de celui que nous habitons. Nous manquons de moyens pour juger de ces dissemblances, et peut-être que le plus habile naturaliste, qui aurait été placé dans ce premier monde, y aurait entièrement méconnu nos plantes et nos animaux. Bonnet fait, à cette occasion, plusieurs remarques intéressantes sur l'âge de la terre, autant qu'on en peut juger d'après sa structure actuelle. Il établit un long parallèle entre l'hypothèse de l'harmonie préétablie et la sienne, et finit par rejeter la première. Il cherche à concilier son opinion sur l'état futur de l'homme et des animaux avec le dogme religieux de la résurrection des corps, et il passe ensuite au développement de ses idées sur la nature morale de l'homme.

L'homme peut être dirigé au bonheur par des lois, parce qu'il peut les connaître et les suivre. Il peut les connaître, parce qu'il est doué d'entendement : il peut les suivre, parce qu'il est doué de volonté. Il est donc un être moral, parce qu'il peut être soumis à des lois. La moralité de ses actions est donc aussi leur subordination à ces lois. L'entendement dirige la volonté, et la volonté dirigée par lui est une volonté réfléchie. La volonté va au bien réel ou apparent. L'homme n'agit qu'en vue de son bonheur; mais il se méprend souvent sur ce bonheur.

La faculté par laquelle il exécute ses volontés particulières, est la liberté. Les actions qui dépen-

dent de la volonté réfléchie peuvent être imputées à l'homme, parce que cette volonté est à lui, et qu'il agit avec connaissance. L'imputation consiste essentiellement dans les suites naturelles de l'observation et de l'inobservation des lois, ou de la perfection et de l'imperfection morales, en conséquence de l'ordre que Dieu a établi dans l'univers. Cet ordre n'a pas toujours son effet sur la terre. La vertu ne conduit pas toujours ici-bas au bonheur, ni le vice au malheur. Mais l'immortalité prolongeant à l'infini l'existence de l'homme, ce qu'il ne reçoit pas dans un temps, il le recevra dans un autre, et l'ordre reprendra ses droits. Il n'y a pas de moralité chez les animaux, parce qu'ils ne sont pas doués de l'intelligence, c'est-à-dire, de la faculté de s'élever aux idées générales. Ils ont une volonté, et ils l'exécutent; mais cette volonté n'est dirigée que par la faculté de sentir. Ils ont des idées, mais ces idées sont purement sensibles. Ils les comparent, et les jugent; mais ils ne s'élèvent point jusqu'aux notions abstraites. Précisément parce que leurs actions volontaires ne sont point morales, elles ne sont pas susceptibles d'imputation. Comme ils ne peuvent observer ni violer les lois qu'ils ignorent, ils ne peuvent être récompensés ni punis dans le rapport à ces lois. Si donc ils étaient appelés à un état futur, ce ne serait point du tout sur les mêmes fondemens que l'homme, puisque leur nature et leurs relations diffèrent essentiellement de celles de l'homme. Mais, parce que les animaux ne sont point des êtres moraux, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ils ne soient pas susceptibles d'un accroissement de perfection ou de bonheur. Peut-être acquerront-ils, dans la suite, l'intelligence et la liberté, et alors ils deviendront tout aussi capables de mérite et de démérite, que les hommes le sont maintenant.

L'opinion commune, qui condamne à une mort éternelle tous les êtres organisés, à l'exception de l'homme, appauvrit l'univers, dit Bonnet. Elle précipite, pour toujours, dans l'abîme du néant, une multitude innombrable d'êtres sentans, capables d'un accroissement considérable de bonheur, et qui, en repeuplant et embellissant une nouvelle terre, exalteraient la gloire et la majesté du Créateur.

Bonnet rattache à ces idées des considérations sur l'harmonie de l'organisation dans la nature, sur les phénomènes remarquables des reproductions organiques, sur les principaux genres de préformation organique, et sur l'accroissement des corps organisés. Il m'est impossible de discuter ici son opinion.

Dans le même temps, il s'attache encore à développer davantage et à consolider son hypothèse de la palingénésie. Pour que nous pussions acquérir la certitude d'un état futur par les seules lumières de la raison, il faudrait, suivant lui, que nos sens ou nos organes nous démontrassent, dans le cerveau, une préorganisation manifestement et directement relative à cet état : il faudrait que nous pussions contempler, dans le cerveau de l'homme, le germe d'un nouveau corps. Ce germe doit y exister, à la vérité, d'après son hypothèse; mais évidemment il doit être formé d'une matière assez subtile pour qu'elle échappe à l'œil de l'observateur, sans que son invisibilité autorise à conclure qu'il n'existe point. Nous ne savons point du tout ce que l'âme humaine est en elle-même, ou comme esprit pur. Nous ne la connaissons un peu que par les principaux effets de son union avec le corps. C'est plutôt l'homme que nous observons que l'âme humaine. Mais nous déduisons légitimement de l'observation des phénomènes de l'homme, l'existence de la substance spirituelle qui concourt, avec la substance matérielle,

à la production de ces phénomènes. Nos perceptions par les sens et nos connaissances rationnelles ne peuvent donc nous fournir aucune preuve démonstrative de la certitude d'un état futur réservé à l'homme, c'est-à-dire, aucune preuve tirée de la nature même de cet être.

Si la raison essayait de déduire de la considération des perfections de Dieu, et en particulier de sa justice et de sa bonté, des conséquences en faveur d'un état futur de l'homme, ces conséquences ne seraient encore que probables. En effet, la raison ne peut embrasser le système entier de l'univers, et il serait possible que ce système renfermât des choses qui s'opposassent à la permanence de l'homme. La raison ne peut pas non plus être parfaitement sûre de connaître exactement ce que la justice et la bonté sont dans l'Etre-Suprême. Mais Bonnet pense que ce qui manque ici à la preuve rationnelle, du côté de l'évidence, est suppléé par des présomptions qui rendent une économie future des animaux vraisemblable. Si le plan de la sagesse divine embrasse jusqu'à la restitution et au perfectionnement du vermisseau, que ne doit-il point renfermer pour cet être qui domine avec tant de supériorité sur tous les animaux? Supposons qu'il nous fût permis de voir jusqu'au fond de la tête d'un animal, et d'y démêler nettement les élémens de ce nouveau corps dont nous découvrons si clairement la possibilité: supposons que nous découvrissions distinctement, dans ce nouveau corps, bien des choses qui ne nous paraissent point du tout relatives à l'économie présente de l'animal, ni à l'état présent du globe; ne serions-nous pas très-fondés à en déduire la certitude, ou au moins la très-grande probabilité, d'un état futur de l'animal? Et ce grand accroissement de probabilité à l'égard de l'animal, n'en serait-il

pas un plus considérable encore en faveur de l'état futur de l'homme? Nous aurions donc, ou à peu près, cette certitude morale qui nous manque et que nous désirons.

Malheureusement, dans l'état présent des choses, notre connaissance intuitive ne saurait pénétrer jusque-là. Pour sonder ce grand mystère, il serait nécessaire que nous acquissions de nouveaux organes ou de nouvelles facultés. Mais si notre connaissance intuitive changeait à un tel point, nous ne serions plus précisément les mêmes hommes d'aujourd'hui : nous serions des êtres fort supérieurs, et nous cesserions d'être en rapport avec l'état actuel de notre globe. L'auteur de notre être ne pouvait-il donc nous donner cette certitude morale, le grand objet de nos plus chers désirs, sans changer notre constitution présente? La suprême sagesse aurait-elle manqué de moyens pour nous apprendre ce que nous avons tant d'intérêt à savoir, et à savoir avec certitude?

On conçoit facilement que Dieu a pu laisser ignorer aux animaux leur destination future. Ils n'auraient plus été des animaux, s'ils avaient connu ou simplement soupçonné cette destination. Ils auraient été des êtres d'un ordre plus relevé, et le plan de la sagesse divine exigeait qu'il y eût sur la terre des êtres vivans qui fussent bornés aux pures sensations, et qui ne pussent s'élever aux notions abstraites. Mais l'homme, cet être intelligent et moral, était fait pour porter ses regards au delà du temps, pour s'élever jusqu'à l'être des êtres, et pour puiser les plus hautes espérances dans cette source sacrée. La sagesse divine ne pouvait-elle se prêter aux efforts et aux désirs les plus nobles de la raison humaine, et suppléer par quelque moyen à la faiblesse de ses lumières? Ne pouvait-elle faire tomber sur l'homme mortel un rayon de cette lumière céleste qui éclaire les intelligences supérieures?

Ici Bonnet passe au christianisme, en tant que, comme religion révélée par Dieu, il procure à l'homme, sur sa nature, son origine, sa destination, et les moyens de la remplir, les lumières qui manquent à la raison. Il donne ensuite une preuve philosophique de l'existence de Dieu. Cette preuve se compose des argumens ontologiques et cosmologiques. Enfin, de l'idée de Dieu fondée sur cette preuve, il déduit les qualités de la Divinité. Je ne puis pas le suivre au milieu de ses raisonnemens sur la religion positive des chrétiens (1).

La philosophie de Bonnet compta, pendant quelque temps, un nombre prodigieux de sectateurs, surtout en France et en Allemagne. Elle semblait tenir un juste milieu entre le naturalisme ou le matérialisme, devenu alors de mode, et le fanatisme superstitieux. Elle paraissait concilier, de la manière la plus heureuse, les prétentions de la raison philosophique et celles de la croyance à la révélation. Le ton de Bonnet séduisit à cause de sa modestie, et de la modération avec laquelle il parla des opinions contraires aux siennes, ou de celles qui s'en écartaient. D'ailleurs, il avait combiné intimement la spéculation avec l'expérience, en particulier avec l'histoire naturelle. Enfin, la nouveauté de ses hypothèses sur les principes de l'organisation dans la nature, hypothèses au premier coup d'œil ingénieuses et fondées, avaient l'avantage de procurer des connaissances, les unes réelles et les autres apparentes, dans le même temps qu'elles piquaient et alimentaient la curiosité.

(1) Les ouvrages de Bonnet relatifs à la philosophie, sont : *Essai de Psycologie*, ou *Considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation*. — *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. — *Considérations sur les corps organisés*. — *Contemplations de la Nature*. — *Palingénésie philosophique*.

Cependant, la faveur dont le système, les hypothèses et les rêveries de Bonnet jouirent d'abord, ne fut pas d'une bien longue durée. Son empirisme par rapport à la possibilité de la connaissance, sa théorie de la génération des sensations et des idées par l'ébranlement des fibres du cerveau, son explication des facultés de l'âme, entr'autres de la mémoire, de l'imagination et de l'association des idées, furent attaquées d'une manière si vigoureuse, que les philosophes modernes les regardèrent avec raison comme absolument inadmissibles. Ses hypothèses sur les principes de l'organisation, ses germes préformés, l'emboîtement de ces mêmes germes depuis le commencement de la création, et le germe indestructible de l'âme sur lequel repose toute sa théorie de la palingénésie, n'ont pas pu non plus se soutenir. Ces rêveries ont été abandonnées pour le système de l'épigénèse inventé par Blumenbach, pour les résultats de la critique du jugement par Kant, et surtout pour la philosophie naturelle de Schelling.

Avant de continuer à caractériser les philosophes français qui fleurirent vers le milieu du dix-huitième siècle, je crois devoir donner quelques remarques historiques sur les services que les Français ont rendus à la théorie du droit naturel et à la philosophie de la législation. Ils ne commencèrent à cultiver ces deux sciences que long-temps après les nations voisines; ce qu'on doit attribuer sans doute à la forme monarchique de leur gouvernement. En effet, les écrits de Bodin et de La Boëtie, publiés au temps de la Ligue, ne furent que des météores éphémères, qui demeurèrent sans influence sur la manière de penser du peuple à l'égard de ses droits et de ses rapports politiques. Les disputes des parlemens contre l'autorité royale, surtout depuis le milieu du seizième siècle, époque où cette dernière

fut consolidée entièrement par une suite de grands diplomates, qui tinrent le timon des affaires, et affermirent la monarchie, n'eurent presque aucun résultat pour la théorie du droit; elles ne firent même qu'augmenter de plus en plus le pouvoir des rois et des grands, et l'oppression des sujets. Une censure sévère et une police active vinrent encore étouffer, dès leur naissance, toutes les tentatives de quelques hardis écrivains pour éclairer le peuple sur ses droits, ou s'attachèrent au moins à en détruire les effets, et à en faire avorter l'action. A la vérité, pendant le cours du dix-huitième siècle, il ne manqua point d'hommes remplis de talens qui signalèrent dans leurs ouvrages l'injustice et la corruption du despotisme en France. Ces hardis écrivains se permirent même quelquefois des sorties violentes et passionnées; mais comme leurs coups ne frappaient qu'indirectement, on lisait leurs réflexions, on leur rendait la justice de les regarder intérieurement comme des remarques excellentes et très-vraies, mais on les oubliait aussitôt qu'on quittait les livres où elles étaient renfermées. Il fallut tous les excès et les abus auxquels la Cour se porta sous Louis XV, il fallut que la tyrannie achevât enfin d'écraser la nation, pour que celle-ci en vînt au point d'accomplir la révolution dont nous avons été témoins, et qui, au milieu d'une foule de résultats, les uns déplorables, et les autres salutaires, eut entr'autres l'avantage de contribuer singulièrement aux progrès de la philosophie du droit en France.

Cependant, parmi ceux qui écrivirent à une époque moins récente sur la philosophie de la législation positive, la France cite avec orgueil un auteur classique, qui vécut pendant l'âge d'or de sa littérature. Je veux parler de Montesquieu, l'auteur du célèbre traité *de l'Esprit des Lois*. Montesquieu aurait eu

de la peine à échapper aux persécutions de la Cour, qu'il avait indisposée contre lui, dès avant la publication de son livre, par sa courageuse défense des droits du parlement, si la charge qu'il occupait, son caractère personnel, qui commandait le respect, et le contenu de son ouvrage, contre lequel la calomnie dirigea vainement ses armes empoisonnées, ne l'avaient mis à l'abri de tout danger. Il étudia les gouvernemens modernes et leurs lois de la même manière qu'Aristote avait étudié ceux de l'antiquité: et ce que la politique de ce dernier est, par rapport aux peuples anciens, la sienne l'est à l'égard des nations modernes; seulement il eut de grands avantages sur le philosophe grec. Du temps d'Aristote, l'histoire était très-peu cultivée, et se bornait presque entièrement aux événemens survenus dans les petits états de la Grèce; car, ce qu'on savait de l'histoire des peuples de l'Orient, se réduisait à des fragmens et à des faits généraux. A l'exception du despotisme oriental, le sage de Stagyre connaissait très-peu d'espèces de formes monarchiques de gouvernement; et quant aux formes de républiques, dont il avait un grand nombre sous les yeux, et qui lui présentaient un groupe de changemens successifs très-diversifiés, il ne pouvait les apprécier que d'après leurs effets sur des communes isolées ou sur de petites peuplades, et non d'après leurs résultats chez de grandes nations, composées de plusieurs millions d'individus. Certaines particularités qu'on remarque dans les gouvernemens modernes, comme, par exemple, une armée permanente, et un clergé d'un caractère tout différent de celui du sacerdoce de l'antiquité, lui étaient absolument étrangères. Au contraire, il pouvait, dans ses républiques, calculer sur la coutume de l'esclavage, abolie dans les états modernes, qui sont l'objet des études de nos politiques actuels. En effet, le

servage n'est pas tout-à-fait, chez les modernes, ce que l'esclavage était chez les anciens, et ce que la servitude des nègres est encore de nos jours. Quelle histoire instructive et riche en faits Montesquieu n'avait-il pas, au contraire, sous les yeux, lorsqu'il s'agissait de l'interroger pour connaître l'utilité ou les inconvéniens de certaines institutions et de certaines lois politiques, en se bornant même à la comparaison de l'histoire romaine avec celle des états qui naquirent en Europe après les émigrations des hordes septentrionales! Quelle foule incomparablement plus grande et plus variée de formes d'états, et surtout d'espèces de monarchie s'offrit à lui, pour lui permettre d'asseoir un jugement plus précis et plus exact sur le degré d'importance du monarchisme comparé au républicanisme! Si Aristote ne put observer les effets des formes républicaines qu'en petit et sous des conditions très simples, Montesquieu pouvait les étudier en grand, et sous des conditions beaucoup plus compliquées, circonstances d'après lesquelles il avait la facilité de modifier ses résultats politiques. Il ne faut donc point s'étonner si l'*Esprit des Lois* est devenu, pour les peuples modernes, un livre incomparablement plus utile et plus intéressant que la *Politique* d'Aristote ne le fut, et ne pouvait l'être. Ce qui honore surtout Montesquieu, c'est le choix judicieux qu'il fit des institutions et des lois les plus essentielles, au milieu de l'effrayant chaos de celles que l'histoire lui offrit; c'est l'impartialité avec laquelle il les apprécia, et toujours avec justesse; c'est enfin la précision laconique et cependant claire avec laquelle il exprima, discuta et prouva ses résultats. Son livre est un texte qui renferme la matière d'immenses commentaires, et qui n'a cependant pas besoin d'être commenté pour qu'on le comprenne et qu'il soit

utile. Si toutes ses maximes ne sont point applicables, et s'il mit quelquefois de la partialité dans ses jugemens, ce ne sont pas là des défauts qu'on doive lui reprocher avec trop d'aigreur. Il paraît avoir eu une prédilection décidée pour le gouvernement mixte; aussi regardait-il la constitution anglaise comme la meilleure de toutes, quoiqu'il y trouvât bien des défauts qui méritent en effet d'être blâmés. C'est principalement à la haute opinion que Montesquieu avait du gouvernement anglais, qu'on doit attribuer l'estime générale dont ce dernier jouit en Europe, malgré même son état actuel de corruption. Au reste, il faut considérer Montesquieu comme le créateur de la philosophie du droit positif après Aristote. La carrière qu'il ouvrit d'une manière si brillante a été parcourue depuis lui par un grand nombre d'autres écrivains, avec plus ou moins de succès ; mais nul de ses successeurs n'a pu encore éclipser sa réputation, ou dispenser le philosophe et l'homme d'état d'étudier son ouvrage.

Outre Montesquieu, le milieu du dix-huitième siècle produisit encore trois autres écrivains français, Burlamaqui, Vattel et Réal, qui se rendirent célèbres par leurs travaux sur le droit politique et le droit des gens, d'après les principes généraux du droit naturel.

Jean-Jacques Burlamaqui, natif de Genève, occupa une chaire de droit dans cette ville; mais le mauvais état de sa santé l'ayant obligé de renoncer à l'enseignement public, il devint membre du conseil intime de la république. Il mourut en 1748. C'est à lui qu'on doit le premier manuel proprement dit du droit de la nature et des gens, auquel il joignit aussi par la suite un aperçu du droit politique. Ces deux ouvrages ont été publiés, après sa mort, en 1766, par M. de Félice, qui les divisa en huit parties, les augmenta considérablement, et les fit

paraître sous le titre de *Principes du droit de la nature et des gens*.

Emméric de Vattel naquit dans la principauté de Neufchâtel, et étudia la théologie et la philosophie à Bâle. En 1746, il fut nommé conseiller de légation à Dresde, passa ensuite quelque temps à Berne, comme ministre de l'électeur de Saxe, et fut rappelé, en 1758, à Dresde, où on lui accorda le titre de conseiller intime de la grande chancellerie. Il mourut en 1767. Son *Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, est devenu fort célèbre parmi les diplomates modernes. Ce n'est cependant au fond que le grand ouvrage de Wolf sur le droit des gens, refondu, et présenté d'une manière à la fois plus intelligible et plus attrayante. Vattel demeura même servilement fidèle à l'ordre du système de Wolf, dont il conserva aussi les principales idées, à l'exception de l'hypothèse de la république générale des peuples, que Wolf considérait comme le fondement du droit des gens, et que Vattel rejeta avec raison. Il combattit également quelques autres opinions particulières de son prédécesseur, dans ses *Questions sur le droit naturel, et Observations sur le Traité du droit de la nature de M. le baron de Wolf*.

Ce n'est donc pas tant le mérite intrinsèque que la forme du traité de Vattel, qui l'a fait préférer à celui de Wolf par les hommes d'état. On peut lui reprocher, comme au célèbre allemand, de confondre le droit des gens avec le droit politique, de manquer de profondeur et de justesse à l'égard de plusieurs points importans, et d'omettre entièrement d'autres objets qui entrent souvent pour beaucoup dans les contestations des peuples. Il s'est d'ailleurs presque uniquement borné aux régles générales,

sans en rendre l'application plus sensible ou plus évidente par des exemples tirés de l'histoire. A la vérité, on consulte malheureusement moins la théorie du droit des gens que la force dans les disputes des nations. Le droit des gens n'est qu'une satire de l'histoire, ou, pour mieux dire, l'histoire est la satire du droit des gens. Les souverains n'invoquent ordinairement ce dernier qu'autant qu'il s'accorde avec leurs intérêts, et ils le foulent aux pieds sans scrupule, dès qu'il s'élève contre leurs prétentions. Cependant on ne peut pas lui refuser, non plus qu'au droit naturel en général, toute espèce d'importance dans les rapports des nations et la conduite pratique des peuples. Au moins, les cabinets qui ne sont point intéressés dans les affaires des autres états, et qui peuvent par conséquent jouer le rôle de médiateurs, s'en servent-ils pour apprécier la conduite mutuelle des peuples. Il crée une opinion publique que les princes mêmes les plus puissans respectent, et qui les détourne fréquemment de commettre des actes tyranniques, que, sans *elle*, ils ne balanceraient pas à se permettre. Sous ce point de vue, la théorie du droit des gens mérite à juste titre qu'on lui consacre des soins particuliers, et il faut d'autant plus s'attacher à en corriger les défauts et à en faire disparaître les imperfections, qu'elle est susceptible d'exercer une influence plus puissante.

Gaspard de Réal, conseiller du Roi, publia, en 1758, un ouvrage en huit parties, dont l'utilité n'est point assez connue, et qui porte le titre de : *La Science du gouvernement:* La première partie renferme une esquisse générale de l'art de gouverner; la seconde, un tableau raisonné des différens gouvernemens de l'Europe; la troisième, un développement des principes généraux du droit naturel; la quatrième, l'histoire du droit politique en général;

la cinquième, celle du droit des gens; la sixième, les principes de la politique; la septième, les bases du droit canon; la huitième, enfin, une notice sur les principaux ouvrages relatifs à la science du gouvernement. Les matières sont traitées d'une manière beaucoup plus convenable et plus pratique que dans les livres de Burlamaqui et de Vattel, quoique certaines parties soient plus faibles que d'autres. Ainsi, par exemple, tout ce qui a rapport à la statistique ne peut plus être d'aucun usage aujourd'hui; car cette science a été portée à un très-haut point de perfection par les modernes. Il ne faut pas non plus oublier que l'ouvrage de Réal a été écrit pour la France, et avec toute la prédilection qu'un Français peut avoir pour sa patrie.

Il serait trop long de caractériser, d'une manière même générale, les écrivains français modernes sur le droit naturel et la philosophie du droit positif; car la révolution en a accru le nombre à un point prodigieux. Parmi ceux qui précédèrent cette époque, Linguet est encore un des plus remarquables. Rehberg a publié une critique pleine de sagacité et très-instructive des ouvrages de plusieurs auteurs qui se sont distingués pendant le cours de la révolution (*Recherches sur la révolution française, avec des notes critiques sur les ouvrages les plus remarquables qui ont paru en France à ce sujet;* in-8°, Hanovre, 1793). Je dois passer aussi sous silence les écrivains français sur la science du gouvernement, parce que leurs travaux se rattachent, en général, trop intimement à la nouvelle constitution, à la nouvelle administration et à l'histoire de la France, pour qu'il soit possible de les comprendre sans entrer dans de très-longs détails sur ces objets, qui sont étrangers à mon plan.

CHAPITRE VINGTIÈME.

Philosophie du marquis d'Argens, de La Mettrie, de Maupertuis, de Rousseau, de Voltaire, de d'Alembert et de Diderot.

Il se forma, vers le milieu du dix-huitième siècle, une secte de philosophes français qui sont devenus remarquables dans l'histoire par l'influence que leur génie et leurs écrits exercèrent, non-seulement sur les esprits de leurs compatriotes, mais encore sur la littérature en général et la philosophie en particulier, même chez les Allemands. Frédéric-le-Grand, enthousiaste, dès sa plus tendre jeunesse, de la littérature française, prit pour elle une prédilection, dont l'état des sciences et du goût en Allemagne fut la première cause, et dont il ne revint même pas lorsque le génie des nations germaniques eut produit des ouvrages qui, par leur originalité, avaient acquis des droits légitimes à son estime. Il accueillit à sa cour les meilleurs écrivains et les savans les plus distingués de la France, leur prodigua ses bonnes grâces et son appui avec la plus noble générosité, et les traita tous comme ses amis et ses favoris. Non content de partager ses loisirs avec plusieurs d'entre eux, et de se distraire de ses pénibles occupations par la fréquentation habituelle de leur société, il travaillait encore de concert avec eux, abandonnait ses écrits à leur discrétion pour les re-

voir et les polir, et ne dédaignait même pas de critiquer les leurs. L'académie des sciences de Berlin, dont le fondateur et le premier président, Léibnitz, avait une si haute opinion de la littérature française, comptait, sous le règne du grand Frédéric, parmi ses membres, moins d'Allemands que de Français, qui y furent admis dès l'instant de sa formation; et elle pouvait plutôt être regardée comme une académie française dans une des premières résidences de l'Allemagne, que comme un institut germanique. Plusieurs autres princes allemands imitèrent l'exemple du roi de Prusse. On étudiait, honorait et admirait la littérature française à leur cour. On y prodiguait à ses principaux coryphées des honneurs rendus plus éclatans encore par l'estime et l'amitié que le héros du temps leur témoignait, pendant qu'on dédaignait la littérature allemande, qu'on la méprisait comme une barbare, ou qu'on la tournait en ridicule à cause de sa pédanterie. En effet, on est obligé de convenir que la France avait alors sujet de s'enorgueillir des écrivains qui l'illustraient.

Dans le tableau que je vais tracer de leur histoire, il m'est impossible de passer en revue tout ce que ces écrivains ont fait pour la poésie, ou pour les autres branches des connaissances humaines. Je ne dois m'occuper que de leurs travaux en philosophie, et de l'influence qu'ils exercèrent sur l'état de cette science, tant parmi leurs compatriotes que chez les Allemands. Aucun d'entr'eux ne s'enfonça assez dans le dédale de la métaphysique pour rendre le moindre service à la science sous le rapport des principes philosophiques, à moins qu'on ne veuille considérer comme un mérite les efforts que plusieurs firent dans la vue de proscrire et de ridiculiser tout ce qui a rapport à la métaphysique.

Le marquis d'Argens fut l'un des premiers et des plus aimables favoris de Frédéric. Ce fut aussi celui qui posséda l'amitié du prince au plus haut degré. Il s'est rendu surtout célèbre par sa *Philosophie du bon sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*; ouvrage qui, à l'époque où il parut, devint la lecture favorite des gens du monde, à l'usage desquels l'auteur lui-même l'avait principalement destiné. On peut juger de l'accueil dont il jouit par le grand nombre d'éditions qui en parurent successivement. D'Argens voulait être philosophe, non pour briller dans l'école, mais pour régler ses mœurs et se conduire dans la société civile. Le contraste qu'il fut le premier à faire vivement sentir entre ce que la philosophie doit être pour le monde, et ce qu'était alors la philosophie de l'école, devait sans doute prévenir en sa faveur, quoique son ouvrage n'eût rien qui pût satisfaire la critique sévère par rapport au but que lui-même se proposait. Il reprochait aux philosophes ordinaires, parmi lesquels il rangeait surtout les Allemands, de se livrer à des recherches sans utilité, de traiter leurs matières sans méthode, et d'écrire sans agrément : de là vient que leurs ouvrages ne contribuent point à éclairer le public, et qu'on ne fait aucune attention au mérite qu'ils peuvent avoir sous le rapport scientifique.

« Les savans, dit-il, se plaignent amèrement du » goût du siècle. Selon eux, on n'aime aujourd'hui » que des bagatelles et des romans. Il est aisé de » leur prouver qu'ils se trompent. On lit avec avi- » dité les ouvrages de Bayle, de Léibnitz, de Locke, » etc. On lirait les leurs de même, s'ils avaient su » faire usage de leur érudition et de leur philoso- » phie ainsi que ces grands hommes. Il est, au

» reste, ridicule de se figurer que, parmi les gens
» du monde, il ne s'en trouve pas un grand nombre
» qui ont parfaitement bien étudié, et qui savent
» beaucoup. Si messieurs les docteurs en *us* connais-
» saient un peu plus les courtisans, les officiers et
» même les femmes d'un certain rang, ils se détrom-
» peraient, et reviendraient de leur prévention.
» Mais, quoiqu'un homme ait cultivé les belles-
» lettres, il ne s'ensuit pas de là qu'il soit obligé de
» s'ennuyer en lisant l'ouvrage d'un savant dont la
» science n'a rien que de dur et d'épineux ». D'Argens, comme il n'arrive que trop souvent, disait vrai de son temps, si l'on a égard à l'état où se trouvait alors la littérature allemande, et nous ne devons même pas perdre son jugement de vue aujourd'hui; mais il exagérait beaucoup trop : en voulant mettre fin au pédantisme doctoral, il recommandait une demi-philosophie qui n'était pas moins pernicieuse.

La méthode qu'il adopta pour établir une philosophie du bon sens, et pour l'introduire dans le monde, est en grande partie empruntée aux pyrrhoniens, pour ce qui concerne les traits essentiels; avec cette différence toutefois, qu'elle n'a pas la sévérité rigoureuse de celle des disciples de Pyrrhon, et qu'elle se rapporte davantage à l'état de la littérature, de la civilisation et des mœurs chez les modernes. Il ne reconnaît que les sens pour source de toutes nos idées, et n'admet pas un seul principe *à priori*. Il s'élève surtout avec chaleur contre le dogmatisme philosophique d'Aristote, de Descartes et de Malebranche, quoiqu'il parle avec estime et vénération de leur génie et de leurs ouvrages. Mais, comme les sens trompent, et qu'on observe tant de différence ou même de contradiction entre les résul-

tats des perceptions des hommes, il conclut de là l'incertitude du savoir humain en général. Il regarde la géométrie, l'algèbre, une grande partie de l'astronomie et de la physique expérimentale, comme les sciences où l'on trouve le plus de certitude, et où il est au moins le plus facile de découvrir les erreurs. Au contraire, il consacre des chapitres particuliers à démontrer l'incertitude de l'histoire, de la logique, de la physique rationnelle, de l'astrologie et de la métaphysique, mais sans alléguer un seul argument dont les anciens sceptiques et pyrrhoniens ne se soient déjà servis. Il ne refuse pas absolument toute espèce d'importance à la logique; mais il veut qu'on la réduise à certaines bornes très-étroites et très-succinctes, qu'on la dépouille de toutes les subtilités, au nombre desquelles il range l'art syllogistique avec sa terminologie barbare, inutilités qui en rendent l'étude rebutante et aride, et qui, au lieu d'éclairer l'esprit, ne font que lui fournir des occasions capables de l'arrêter dans ses opérations.

L'ouvrage de d'Argens renferme beaucoup de bonnes choses sur les prétentions et la vanité des savans, dont il combat l'illégitimité et l'inconvenance par des raisons scientifiques. Cependant, lui-même commet la faute qu'il leur reproche si aigrement. Il voulait mettre l'érudition à la portée de tout le monde, et se montrer érudit, mais érudit de bon goût; et cependant, il étala plus d'érudition qu'il n'en fallait pour les seigneurs et les dames en faveur de qui il écrivait. Au reste, ce qui parle singulièrement pour lui, c'est que, non-seulement il n'attaqua point la morale, mais encore essaya d'étayer la religion positive de sa propre manière de raisonner. De tous les favoris de Frédéric-le-Grand, et en général de tous les philosophes fran-

çais du temps, il fut peut-être le seul qui crût de bonne foi aux dogmes de l'Eglise catholique ; au lieu que les autres ne laissaient jamais échapper la moindre occasion d'avilir ces dogmes, de les présenter sous un jour ridicule, et de recommander à leur place le déisme, ou même le naturalisme le plus absolu.

La Mettrie, autre favori de Frédéric-le-Grand, fit une sensation très-vive, mais passagère, surtout en Allemagne. Son but principal et l'objet de tous ses écrits furent de démontrer que le naturalisme est le seul système philosophique vrai. Les bases de ses opinions étaient empruntées à Epicure. Il se contenta de rapporter plusieurs faits tirés de la physique moderne à l'appui de l'épicuréisme, et de présenter cette doctrine sous une forme plus agréable. On trouve aussi, parmi ses ouvrages, une exposition du système d'Epicure, bien inférieure à celle de Gassendi, sous le rapport de la perfection historique et philosophique, ainsi qu'un parallèle entre cette doctrine et différentes autres.

C'est principalement comme apôtre du matérialisme philosophique que la Mettrie a rendu son nom célèbre dans trois traités, ayant pour titres : l'*Homme machine*, *Traité de l'Ame*, et l'*Homme plante*. Il s'efforça de prouver la non existence d'une âme spirituelle, et l'identité absolue de ce que le vulgaire appelle âme avec le corps et son organisation. Ses argumens se réduisent, en grande partie, à ce que toutes les opérations de l'âme dépendent du corps, de sorte qu'on ne peut démontrer ni sa spontanéité, ni son activité absolue. Au premier aperçu, son raisonnement séduit, et fait illusion; aussi, les brochures citées plus haut devinrent-elles, dès qu'elles parurent, la lecture favorite d'une certaine classe de la société, et entr'autres, de celle des officiers qui ser-

vaient la Prusse dans le cours de la guerre de sept ans. Frédéric lui-même paraît avoir été partisan du matérialisme, pendant quelque temps au moins, et peut-être par suite de l'influence de la Mettrie. Mais, examinés avec sévérité, les argumens de ce philosophe se réduisent à prouver que le corps est un organe indispensable à l'âme dans le cours de la vie empirique actuelle, et que, par conséquent, il détermine et modifie l'action de cette même âme. Quant au matérialisme proprement dit, ils ne le démontrent en aucune manière. Luzac fit paraître, contre la Mettrie, l'ouvrage intitulé : l'*Homme plus que machine*. Il y raisonna d'après les idées reçues du vulgaire, et sans alléguer aucun argument qui pût réellement être de quelque poids pour le philosophe. Au reste, on peut, sans blesser la justice, qualifier la Mettrie d'athée : ses principes étaient subversifs à la fois de la morale et de la religion.

Maupertuis, président de l'académie des sciences de Berlin, brilla aussi parmi les favoris de Frédéric, comme philosophe, mais plus encore comme mathématicien et physicien. Ses ouvrages roulent, en grande partie, sur les mathématiques et la physique. Sous le rapport de la philosophie, deux seulement méritent d'être mentionnés; ce sont l'*Essai de Cosmologie* et l'*Essai de Philosophie morale*.

Dans le premier, Maupertuis divise les métaphysiciens de son temps en deux sectes principales. Les uns croyaient à un ordre purement matériel de l'univers, et excluaient tout principe intelligent quelconque de la nature; ils voulaient au moins qu'on n'eût jamais recours à ce principe pour expliquer les phénomènes de la nature, et qu'on bannît entièrement les causes finales. Les autres parlaient sans cesse de causes finales, découvraient partout dans la nature les intentions du Créateur, et prétendaient

apercevoir ses intentions jusque dans les plus petits phénomènes et les plus futiles. Suivant les premiers, l'univers peut subsister sans la Divinité : les grandes merveilles elles-mêmes qu'on y voit, ne prouvent point la nécessité de Dieu. D'après les seconds, les choses les plus insignifiantes dans l'univers sont, au contraire, autant de démonstrations de l'existence de Dieu. La toute-puissance, la sagesse et la bonté divines sont, en quelque sorte, gravées sur les ailes d'un papillon et les filets d'une araignée. Les deux sectes se combattaient avec une grande animosité; seulement les armes n'étaient point égales de part et d'autre. La première n'employait que des argumens philosophiques, et montrait en général de la tolérance. L'autre combattait avec des armes sacrées, et cherchait à rendre odieux, et à faire regarder comme des hommes dangereux, ceux qui ne voulaient pas se laisser convaincre par elle.

Maupertuis prit le milieu entre les deux partis. Il blâma très-amèrement l'abus de la théologie, qu'il disait être une chimère. Le système de la nature, considéré dans son ensemble, est plus que suffisant pour nous prouver l'existence d'un être infiniment sage et puissant, qui en est le Créateur et le régulateur ; mais lorsqu'on ne s'attache, comme l'ont fait plusieurs philosophes, qu'aux choses et aux parties isolées de l'univers, on se trouve obligé de convenir que les argumens tirés de cette source n'ont point la force qu'on leur attribue. Il y a assez de bien et de beau dans le monde pour y reconnaître la main créatrice de la Divinité; mais chaque chose, prise isolément et en elle-même, n'est point assez bonne et assez belle, pour qu'on n'y méconnaisse pas cette main divine. Maupertuis cite plusieurs raisonnemens théologiques des admirateurs maladroits de la nature, dont les athées pourraient se servir avec tout autant

d'avantage qu'eux. Les intentions divines qu'on trouve dans les choses isolées de la nature ne sont souvent que le fruit de l'imagination, et il y a de la frivolité à s'occuper d'en chercher de semblables. Le hasard peut également produire une foule de créatures qui paraissent être en grande harmonie; et il serait, par conséquent, possible qu'au commencement du monde, il eût formé une infinité de choses naturelles parmi lesquelles il ne se conserva que celles dont l'organisation était telle, qu'elle leur permit de se propager; c'est pourquoi Maupertuis rejetait aussi la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu, en tant qu'on la déduit des petits détails de la structure d'une plante ou d'un animal, comme il arrivait si souvent aux théologiens du temps de le faire. En effet, nous ne connaissons pas le rapport de ces particularités au tout incommensurable; et cette connaissance nous serait cependant indispensable pour pouvoir prouver, d'après elle, la toute-puissance et la sagesse infinie du Créateur : mais si on embrasse à la fois tout l'ensemble de l'univers, nous avons beau découvrir dans les détails des irrégularités contre l'ordre et l'harmonie, l'ensemble nous fournit assez d'argumens qui détruisent jusqu'à la moindre possibilité d'élever des doutes sur l'existence d'un Créateur tout-puissant et infiniment sage.

Maupertuis croyait avoir trouvé, dans une des lois les plus générales de la nature, un moyen nouveau et assuré d'arriver à la connaissance de Dieu, comme auteur de la nature. Cette loi était celle sur laquelle reposent en général toutes les lois du mouvement. Lorsqu'il arrive quelque changement dans la nature, la quantité de force employée pour le produire est toujours la plus petite possible. La force est le produit de la masse du corps multipliée par sa vitesse, et par l'espace qu'il parcourt. Maupertuis

avait avancé pour la première fois ce principe dans un mémoire lu à l'académie des sciences de Paris, et qui a été inséré aussi parmi ses Œuvres. Il le distingue de l'ancien axiome cosmologique, que la nature agit toujours par les voies les plus simples. Cet axiôme, qui n'est valable que quand on a déjà prouvé l'existence et la providence de Dieu, est tellement vague, qu'on ne saurait en découvrir le véritable sens. Il s'agit ici de dériver toutes les lois de la communication du mouvement d'un seul principe, ou de trouver un principe unique avec lequel ces lois s'accordent : tentative dans laquelle plusieurs illustres philosophes avaient échoué jusqu'à ce jour.

Descartes ne réussit point à établir solidement le principe ; ce qui prouve assez combien la découverte doit en être difficile. Il croyait que la quantité du mouvement se conserve toujours la même dans la nature, parce qu'il prenait pour le mouvement le produit de la masse multipliée par la vitesse. Dans l'action opposée de parties différentes de la matière, la modification du mouvement est telle, que les masses, multipliées chacune par leur vitesse, forment, après le choc, la même somme qu'auparavant : c'est de là que Descartes dérivait ses lois du mouvement. L'expérience a démontré qu'elles étaient fausses, parce que le principe en était lui-même faux.

Léibnitz se trompait également à cet égard. Quoique les vraies lois du mouvement fussent déjà découvertes, il les croyait cependant aussi fausses que celles de Descartes. Après avoir reconnu ses erreurs, il fixa le nouveau principe que la force vivante demeure toujours la même dans la nature. Par force vivante, il entendait le produit de la masse multipliée par le carré de sa vitesse. Quand les corps se meuvent en sens contraire, la modification du mou-

vement est telle, que la somme des masses multipliées chacune par le carré de leur vitesse, demeure, après le choc, la même qu'elle était auparavant. Ce théorême était plutôt une suite de quelques lois particulières du mouvement, que celle du principe de ces lois. Huyghens, qui le découvrit le premier, ne l'avait jamais considéré comme un principe, et Léibnitz, qui promettait toujours de le démontrer *à priori*, n'a jamais tenu parole. La conservation de la force vivante a incontestablement lieu dans le choc des corps élastiques, mais nullement dans celui des corps durs; et non-seulement on ne peut pas déduire de là les lois des mouvemens de ces corps, mais encore les lois auxquelles le mouvement de ces corps obéit, sont en contradiction avec la conservation de la force vivante. Lorsqu'on fit cette objection aux léibnitiens, ils aimèrent mieux recourir à un subterfuge, et dire qu'il n'y a point de corps durs ou non élastiques dans la nature, que de faire le sacrifice de leur principe à la vérité. Ils soutinrent donc le paradoxe le plus bizarre, auquel la prédilection pour un système peut seule conduire; car, les corps primitifs, ou ceux qui forment les élémens de tous les corps, ne peuvent absolument point, suivant Maupertuis, être autre chose que des corps durs.

C'est donc en vain, prétendait le philosophe français, qu'on a cherché, jusqu'ici, le principe des lois du mouvement dans une force invariable, dans une quantité de cette force qui demeure la même malgré toutes les collisions des corps. C'est en vain que Descartes imaginait un monde capable de se passer de la main du Créateur, après avoir été une fois créé. C'est en vain que Léibnitz essaya d'arriver au même résultat, en partant d'un autre principe. Aucune force, aucune quantité de cette

force, qu'on peut considérer comme la cause de la communication du mouvement, ne demeure invariable. Mais il en existe une qui, à chaque instant, est produite, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, créée de nouveau, et qui est toujours produite avec la plus grande économie possible. C'est là ce qui prouve que l'univers dépend de son auteur, et qu'il a besoin de sa présence. C'est là ce qui prouve aussi que cet auteur est aussi infiniment sage qu'infiniment puissant. Cette force est ce que Maupertuis appelait action. Du principe, il déduit toutes les lois du mouvement tant des corps élastiques que des corps durs.

Ce principe ne répond pas seulement à l'idée que nous avons de l'Etre Suprême, en tant que Dieu doit agir toujours de la manière la plus sage; mais encore il démontre que l'univers est toujours sous la dépendance du Créateur. Les lois du mouvement qui en découlent, sont exactement les mêmes que celles que nous observons dans la nature; et nous pouvons en faire l'application à tous les phénomènes que nous admirons dans le mouvement des animaux, la végétation des plantes, et la révolution des astres. Le spectacle de la nature devient bien plus grand, bien plus beau, bien plus digne de son auteur. C'est là l'unique manière d'arriver à se former une juste idée de la toute-puissance et de la sagesse du Créateur, et non celle d'en juger d'après les choses isolées, ou d'après de petites parties de l'univers, dont la structure, l'usage et les connexions avec toutes les autres nous sont inconnues. Quelle satisfaction pour l'esprit humain, en contemplant ces lois qui sont le principe du mouvement de tous les corps de l'univers, d'y trouver la preuve de l'existence de celui qui le gouverne !

Ces lois si simples sont peut-être les seules que le

Créateur a établies dans la matière, pour y opérer tous les phénomènes du monde visible. Quelques philosophes ont eu la témérité d'expliquer par ces seules lois le mécanisme entier et même la formation première de l'univers. Donnez-nous, disaient-ils, de la matière et du mouvement, et nous vous formerons un monde semblable à celui-ci. Entreprise véritablement extravagante ! Il est dans les choses possibles qu'on parvienne un jour à démontrer que l'univers dépend de ces lois primitives et les plus générales de mouvement ; mais il n'y en aura pas moins toujours des vides immenses entre les parties des différens systèmes de cosmologie, quelque bien lié qu'en soit l'enchaînement ; et si nous réfléchissons sur l'imperfection de l'instrument avec lequel nous les formons, nous pourrons plutôt nous étonner de ce que nous avons découvert, que de ce qui nous reste caché.

L'argument de Maupertuis, en faveur de l'existence de Dieu, fondé sur ce que la nature fait toujours la moindre dépense possible de force pour arriver à son but, et que ce phénomène nécessite un Créateur infiniment puissant et sage, parce que nul autre n'aurait pu reconnaître et déterminer primitivement la masse de forces la plus petite, et cependant toujours suffisante pour la production et la conservation de la nature, cet argument, dis-je, lorsqu'on l'examine avec attention, n'a point autant de force qu'il semble en avoir, et Reimarus en a déjà démontré la faiblesse dans ses Mémoires sur la théologie naturelle.

Il repose d'abord sur la supposition que la loi d'économie (*lex minimi*) doit être érigée en loi fondamentale nécessaire dans la nature, ce qui est encore problématique. Le fait semble, à la vérité, confirmé par l'expérience ; mais ce n'est point une

loi *à priori*, ni, par conséquent, non plus, une loi nécessaire de la nature. On n'arrive même point, d'une manière parfaite, à l'induction par la voie de l'expérience. Certains effets de l'art de l'homme s'élèvent contre elle. L'art peut, en dirigeant et combinant mieux une moindre force, produire les mêmes effets que la nature a coutume de déterminer par l'emploi d'une plus grande quantité de force.

Admettons toutefois que la loi de l'économie de la nature soit vraie, on ne saurait en tirer aucune preuve de l'existence de Dieu; car cette loi ne s'applique jamais qu'à notre manière subjective de voir. Nous ne pouvons pas imaginer une plus petite force qu'il eût été possible à la nature d'employer pour arriver à son but. Mais il serait très-possible qu'un être doué d'une connaissance plus approfondie et plus parfaite que la nôtre, pût concevoir une force encore plus petite à l'aide de laquelle les choses naturelles eussent pu se former. Comment veut-on prouver qu'il ne pourrait point y avoir, pour arriver à un but, une force plus petite que celle dont nous rencontrons l'emploi réel dans la nature? L'existence d'un Créateur infiniment sage et infiniment puissant ne découle donc point de la loi de l'économie.

Si on voulait admettre par abstraction que la loi de l'économie n'est qu'une condition de notre manière subjective de voir, et se fonder sur ce que l'effet ne peut jamais être plus grand que la force, qu'en conséquence, la plus petite force possible doit nécessairement être toujours employée pour produire l'effet qui lui correspond, ce n'est pas là ce qu'on pourrait appeler une loi d'économie; car cette idée entraîne à sa suite que la nature pourrait employer une force plus grande que celle dont elle

se sert réellement, c'est-à-dire, que l'effet pourrait être moindre que la force employée pour le produire. Or, cela ne s'accorde point avec la supposition précédente. Si l'effet doit nécessairement correspondre toujours à la force, la même chose a également lieu dans le système du fatalisme et du hasard, et on ne pourrait nullement en conclure l'existence d'un Créateur de la nature infiniment sage et infiniment puissant.

La prétendue preuve de l'existence de Dieu, alléguée par Maupertuis, n'était donc qu'un argument captieux, de la nature de ceux à qui l'on a si souvent accordé force de preuve en philosophie, jusqu'à ce qu'on en eût découvert l'illusion. Mais ce que Maupertuis disait contre l'abus de la théologie, était très-fondé, quoiqu'il déclamât, en général, avec un peu trop de partialité contre cette même théologie, parce qu'il en méconnaissait la véritable origine, les bases et l'importance.

Avant que Reimarus eût écrit sa critique de l'*Essai de Cosmologie* du président Maupertuis, ce dernier trouva un adversaire dans la personne du roi de Prusse, qui était membre de l'académie de Berlin. Frédéric, non-seulement attaqua plusieurs articles de cet Essai, en 1751, dans un mémoire particulier, mais encore soutint que quelques-unes des prétendues découvertes du philosophe français appartenaient à Léibnitz, des Lettres duquel il cita un fragment à l'appui de son assertion. Comme le monarque ne borna pas là sa critique, mais accusa encore un autre membre de l'académie de Berlin de s'être permis un plagiat envers Léibnitz, dans ses Mémoires lus devant l'assemblée, et imprimés depuis, l'académie entière se trouva intéressée à cette accusation, et il s'éleva entre elle et le roi,

pour la défense de sa propriété littéraire, une dispute qui fut poussée, de part et d'autre, avec beaucoup d'animosité.

L'académie somma Frédéric de représenter l'original de la Lettre dont il avait cité un fragment; et le prince, comme protecteur de la société, écrivit lui-même aux magistrats de Berne, afin qu'on cherchât cette lettre, disant qu'elle devait être dans la ville. Mais les magistrats assurèrent que, malgré les recherches les plus exactes, on n'avait pu découvrir à Berne la moindre trace d'aucune lettre de Léibnitz. Le roi voulut alors se dégager de l'obligation de représenter l'original de la lettre du philosophe allemand, et il s'excusa sur l'impossibilité de la trouver. D'après cette circonstance, d'après même la nature du fragment, et la manière dont il avait été cité, l'académie déclara la lettre de Léibnitz apocryphe et supposée.

Alors Frédéric, comme si l'on eût commis une injustice à son égard, se répandit en invectives contre Maupertuis et l'académie de Berlin; et, au lieu de s'étayer davantage de la lettre de Léibnitz, il s'efforça de démontrer, non-seulement que le principe établi par Maupertuis l'avait été ou avait pu l'être déjà d'une autre manière par Léibnitz; mais encore, que ce n'était point un principe nouveau et inconnu, et qu'il rentrait dans l'ancien axiome d'Aristote, que la nature n'agit jamais en vain, et qu'elle a toujours en vue le meilleur but possible. Euler entreprit donc un travail spécial, pour découvrir ce que les philosophes anciens qui se servaient de l'axiome d'Aristote, avaient entendu par là, et il signala la nouvelle injustice du roi envers Maupertuis. Il fit voir, d'après l'emploi que Léibnitz lui-même avait fait de l'axiome d'Aristote, qu'il ne connaissait point le principe du philosophe français. Il prouva, en outre, que Wolf,

le plus fidèle, le plus zélé et le plus instruit des disciples de Léibnitz, voulant appliquer cet axiome au même objet, abandonna totalement son maître, sans se rapprocher néanmoins davantage du principe de Maupertuis. En un mot, Euler tira des Œuvres de Léibnitz, les preuves les plus démonstratives que la prétendue lettre citée par Frédéric ne pouvait absolument point exister. Non-seulement Léibnitz n'avait fait aucun usage du principe de Maupertuis dans les occasions où il en aurait eu le besoin le plus pressant, mais encore il était parti d'un principe tout-à-fait opposé, pour arriver aux mêmes conclusions. La force de ces preuves est tellement grande pour ceux qui les examinent avec toute la sévérité mathématique possible, que quand bien même le roi eût représenté une lettre de Léibnitz, contenant le fragment cité par lui, on aurait pu lui démontrer, jusqu'à l'évidence, qu'il avait été induit en erreur sous ce rapport. Comme les ouvrages de Léibnitz furent imprimés de son vivant et sous ses yeux, ils auraient plus d'autorité qu'aucune lettre prétendue sortie de sa plume, et publiée à une époque où il ne vivait plus. En supposant d'ailleurs que Léibnitz eût connu le principe de Maupertuis, et qu'il l'eût communiqué à d'autres dans ses lettres, le philosophe français n'aurait pas moins le mérite d'en avoir su mieux tirer parti, et de l'avoir appliqué d'une manière plus heureuse; car, quelque connaissance que Léibnitz ait pu en avoir, il est cependant hors de doute que ni lui, ni personne autre, n'a dérivé les lois générales du mouvement d'un principe qui exprimât la sagesse, la toute-puissance de l'Être-Suprême, et auquel la nature entière fût soumise.

L'ouvrage de Maupertuis, intitulé : *Système de la Nature*, et traitant du principe de l'organisation,

appartient aussi à la philosophie théorétique. Il parut, pour la première fois, sous la forme d'une dissertation latine soutenue à Erlangue, avec le nom emprunté du docteur Baumann; mais le véritable auteur n'ayant point tardé à être connu, on en donna une traduction française qui se trouve insérée dans les Œuvres de Maupertuis.

Les idées principales de ce livre sont : Il doit nécessairement se réunir dans la nature corporelle un principe matériel et un principe intelligent, parce qu'elle ne peut pas plus être expliquée par un seul de ces principes que par toute autre hypothèse quelconque. La nature corporelle a encore des modifications particulières qui ont leur fondement dans le principe intelligent, et que Maupertuis désigne en général par les mots désir, aversion, mémoire et intelligence. Quelque principe d'intelligence en général existe dans la plus petite parcelle de matière comme dans l'animal le plus grand. Si l'on avait de la difficulté à accorder un certain degré d'intelligence aux molécules de la matière, on n'en aurait pas moins à la supposer dans un éléphant, ou un singe, que dans un grain de sable. Malgré cette hypothèse, Maupertuis faisait les derniers efforts pour écarter de lui tout soupçon d'athéisme. Il n'admettait une opinion semblable que parce qu'elle lui paraissait suffisante pour concevoir les phénomènes les plus difficiles. En général, il s'efforçait de concilier les idées philosophiques les plus hardies avec un profond respect pour la religion. Dieu, disait-il, a créé le monde, et il s'agit maintenant pour l'homme de découvrir, si la chose est possible, les lois par lesquelles la Divinité a voulu que l'univers se conservât, et les moyens qu'elle a destinés à la reproduction des individus.

La semence que les parens laissent échapper pen-

dant l'union des sexes, est sentante et pensante : elle a donc quelque souvenir de son état antérieur. De là la conservation des espèces, et la ressemblance des petits avec leurs parens. Si la semence surabonde ou manque de certains élémens, que ces élémens ne puissent pas s'unir par oubli, ou qu'il se fasse des réunions bizarres d'élémens surnuméraires, il en résulte ou l'impossibilité de la génération ou des générations monstrueuses. Certains élémens contractent nécessairement une facilité prodigieuse à s'unir toujours de la même manière : de là, quand ils sont différens, la formation d'animalcules microscopiques qui varient à l'infini, et lorsqu'ils sont semblables, les polypes, comparables à une grappe d'abeilles infiniment petites, qui n'ont le souvenir vif que d'un seul état, et demeurent par conséquent dans cet état, qui leur est naturel et ordinaire. Lorsque l'impression d'un état actuel de la semence élémentaire balance ou éteint la mémoire de l'état passé, qui devient alors indifférent, il en résulte la stérilité. C'est ainsi qu'on explique la stérilité des mulets.

Qui aurait pu empêcher les parties élémentaires intelligentes et pensantes, de s'écarter à l'infini de l'ordre qui constitue l'espèce ? De là un nombre infini d'espèces d'animaux sortis d'un seul animal primitif, un nombre infini de créatures émanées d'une créature primitive, et un seul acte dans la nature.

Mais chaque élément, en se combinant avec d'autres, ne perdra-t-il pas le faible degré de sentiment et de perfection qu'il possède ? Maupertuis répond que non. Ces qualités lui sont essentielles, et elles en sont inséparables dans quelque combinaison qu'il puisse entrer. Qu'arrivera-t-il donc ? Des différentes perceptions des élémens associés et combinés, il en

résultera une seule et unique, appropriée à la masse entière et à la disposition du tout. Ce système de perceptions, dans lequel chaque élément a perdu la conscience du soi, concourra à former la conscience du tout, et sera l'âme de l'animal. *Omnes elementorum perceptiones conspirare, et in unam fortiorem et magis perfectam perceptionem coalescere videntur. Hæc fortè ad unamquamque ex aliis perceptionibus se habet in eâdem ratione, quâ corpus organisatum ad elementum. Elementum quodvis post suam cum aliis copulationem, cùm suam perceptionem illarum perceptionibus confudit, et suî conscientiam perdidit, primi elementorum statûs memoria nulla superest, et nostra nobis origo omninò abdita manet.*

Diderot fit une très-forte objection contre cette hypothèse de Maupertuis. Il demanda si l'univers, ou l'ensemble de toutes les molécules matérielles sentantes et pensantes, forme ou non un tout? Si l'univers ne forme pas un tout, l'hypothèse de Maupertuis ébranle l'existence de Dieu, et introduit le désordre dans le monde. Or, on renverse les bases de la philosophie, quand on brise la chaîne qui lie tous les êtres. Mais si Maupertuis convient que l'univers forme un tout, où les élémens ne sont pas moins ordonnés que les parties, soit réellement distinctes, soit seulement intelligibles, le sont dans un élément, et les élémens dans un animal, il devra donc avouer aussi qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme, et que, comme il peut être infini, son âme peut être aussi un système infini de perceptions, ce qui identifie l'univers avec la Divinité. De quelque manière que Maupertuis proteste contre ces conséquences, elles n'en découlent pas moins de ses principes, et n'en

sont pas moins effrayantes. Il ne s'agit que de les généraliser pour s'en apercevoir. En général, l'acte de la généralisation est, pour les hypothèses du métaphysicien, ce qu'est la répétition des expériences et des observations pour les conjectures du physicien. Si les hypothèses sont justes, plus on en développe les suites, et plus aussi elles acquièrent d'évidence et de force. Si, au contraire, elles sont fausses ou mal fondées, lorsqu'on en tire des conclusions ou qu'on en fait des applications ultérieures, on rencontre, soit une vérité qui contraste totalement avec elles, soit un fait contre lequel elles échouent. Au reste, Diderot convenait que l'hypothèse de son compatriote était ingénieuse, et digne d'estime sous ce rapport.

Maupertuis ne se défendit pas fort bien contre l'objection de Diderot. Il blâma la méthode de rejeter une hypothèse parce qu'on peut en tirer des conclusions effrayantes. Il n'y a point une seule conjecture philosophique, quelque vraisemblable qu'elle soit par elle-même, qui ne puisse, d'après cette méthode, paraître mériter condamnation. Qu'on lise, par exemple, les ouvrages de Descartes et de Malebranche, qu'on voie de quelle manière ces grands hommes ont expliqué la formation de l'univers, qu'on lise les conséquences de leur théorie, qu'on se demande ensuite ce que deviennent alors le monde corporel, la Bible, la toute-puissance et la liberté de Dieu, et on ne pourra pas s'empêcher d'être choqué de ces explications, si on ne les juge et ne les apprécie que sous ce rapport.

En outre : Où l'esprit borné de l'homme découvrira-t-il jamais un système dont toutes les conséquences soient en harmonie parfaite ? Un tel système serait l'explication de tout, et jamais l'homme n'y arrivera. Tous nos systèmes philosophiques de

la nature, même les plus complets, n'embrassent qu'une partie infiniment petite du plan que l'intelligence suprême a suivi : nous ne voyons ni le rapport des parties entre elles, ni leur rapport avec le tout. Si nous voulons pousser trop loin le système qui s'applique immédiatement à une de ces parties, et qui en est emprunté, si nous voulons le poursuivre dans des limites d'une autre partie, nous rencontrons des difficultés qui nous paraissent insurmontables, et qui le sont peut-être en effet, mais qui peut-être aussi ne sont que des imperfections de notre connaissance et ne prouvent rien contre la vérité du système; elles nous avertissent tout au plus de ce que nous devons assez savoir, en nous apprenant que nous ne savons pas tout. Qu'un philosophe ou un naturaliste explique un phénomène, de suite les uns s'écrient, pleins d'enthousiasme, que tout est découvert, pendant que les autres entrevoient encore une difficulté qui les détermine à condamner sur-le-champ cette explication. Des deux côtés, il y a une égale précipitation, et les deux partis ont tort, seulement d'une manière différente pour chacun.

A l'occasion du dilemme de Diderot, que l'ensemble des molécules matérielles sentantes et pensantes doit être ou non un tout, et que, dans les deux cas, le théisme ne saurait se maintenir, Maupertuis fait observer que Diderot a laissé l'idée du tout indéterminée dans la négative. Si l'on entend par tout ce hors de quoi il n'y a plus rien, la question de savoir si l'univers est ou non un tout, devient indifférente dans la recherche dont il s'agit. Ce ne paraît néanmoins pas être là le sens que Diderot attachait au mot tout. Si l'on entend par là un édifice régulier, un assemblage de parties proportionnelles, et dont chacune se trouve à la place qui lui convient

à la question : L'univers est-il ou non un tout? on peut répondre oui ou non, comme Diderot voudra. Si l'on répond que l'univers n'est point un tout, on ne court plus de risque, et on ne craint plus d'ébranler l'existence de Dieu, comme l'ont redouté des philosophes très-pieux, Malebranche entr'autres, qui, loin de voir un tout régulier dans l'univers, le considéraient au contraire comme un monceau de ruines, où on rencontre à chaque pas des désordres de toute espèce, physiques, métaphysiques et moraux. Si l'on répond par l'affirmative, de ce que les perceptions élémentaires se réunissent dans certains corps particuliers, le corps animal par exemple, afin de former une seule et unique perception, il ne s'ensuivra pas que cette réunion de perceptions s'étende nécessairement à l'univers entier. La manière de raisonner que Diderot appelle l'acte de la généralisation, n'est qu'une espèce d'analogie, qu'on est en droit d'arrêter où on veut, et dont on ne peut se servir pour prouver ni la fausseté ni la vérité d'un système.

Mais si l'on voulait entendre par un tout *le monde* de Spinosa, Maupertuis nie expressément alors que l'univers soit un tout, et il prétend que son système ne mène en aucune manière à ce résultat. La réunion des perceptions des parties élémentaires qui forment les corps des animaux, entraîne, pense-t-il, des conséquences si peu dangereuses, qu'on peut hardiment l'admettre, même dans les parties les plus considérables de l'univers, et attribuer, par exemple, une espèce d'intelligence ou d'instinct aux grands corps célestes, sans soutenir par là l'existence d'autant de Dieux. Maupertuis se fonde aussi sur le nombre prodigieux de philosophes païens et chrétiens qui ont accordé des âmes aux étoiles.

Il ne faut qu'un examen superficiel pour voir que

l'hypothèse de Maupertuis dérive de celle des monades de Léibnitz, et qu'elle n'en est qu'un mode particulier d'application. Elle a donc contre elle tous les argumens qui combattent la monadologie, et les philosophes contemporains de son auteur l'eussent réfutée avec la plus grande facilité, s'ils eussent attaqué les principes qui lui servent de base. Enfin, l'existence des perceptions dans la matière avait besoin d'être prouvée, pour qu'on fût convaincu qu'il en existe de semblables dans les plus petites molécules de la matière, et qu'elles en font essentiellement partie; ce qu'on ne parviendra jamais à démontrer. Il eût fallu ensuite que Maupertuis expliquât aussi comment une foule de perceptions différentes peuvent se réunir de telle manière qu'il en résulte une seule personne, l'unité du *moi;* ce qui ne découle pas non plus clairement de ses suppositions. Au reste, l'hypothèse a subi le même sort que la doctrine des monades : elle est tombée dans un oubli total.

L'Essai de philosophie morale de Maupertuis, présente plus d'intérêt à la philosophie scientifique que ses idées cosmologiques. Cet ouvrage débute par une ingénieuse théorie du bonheur et du malheur de l'homme. Le bien est une somme de momens heureux. Le mal est une somme de momens malheureux. Ces sommes, pour être égales, n'ont pas besoin de remplir des intervalles de temps égaux. Dans celle où il y aura plus d'intensité, il y aura moins de durée. Dans celle où la durée sera plus longue, l'intensité sera moindre. Ces sommes sont les élémens du bonheur et du malheur. Le bonheur est la somme des biens qui reste après qu'on en a retranché tous les maux. Le malheur est la somme des maux qui reste après qu'on en a retranché tous les biens. Le bonheur et le malheur dépendent donc

de la compensation des biens et des maux. L'homme le plus heureux n'est pas toujours celui qui a eu la plus grande somme de biens. Ses maux, dans le cours de sa vie, ont diminué son bonheur. Leur somme peut avoir été si grande, qu'elle a plus diminué son bonheur que la somme des biens ne l'augmentait. L'homme le plus heureux est celui à qui, après la déduction faite de la somme des maux, il reste la plus grande somme de biens. Si la somme des biens et la somme des maux sont égales, on ne peut appeler celui à qui il est échu un tel partage, heureux ni malheureux. Le néant vaut son être. Si la somme des maux surpasse la somme des biens, l'homme est malheureux, plus ou moins, selon que cette somme surpasse plus ou moins l'autre. Son être ne vaut pas le néant.

Les biens et les maux étant donc les élémens du bonheur ou du malheur, tout notre soin devrait être employé à les bien connaître, et à tâcher de les comparer les uns aux autres, afin de préférer toujours le plus grand bien, et d'éviter le plus grand mal. Mais il se rencontre dans cette comparaison bien des difficultés que Maupertuis énumère d'après l'expérience; et chacun la fait à sa manière, mais presque toujours en sens inverse, et d'après une fausse méthode.

On doit remarquer l'assertion de Maupertuis, que, dans la vie ordinaire, la somme des maux surpasse celle des biens. Il appelle plaisir, toute perception que l'âme aime mieux éprouver que ne pas éprouver. Il nomme peine toute perception que l'âme aime mieux ne pas éprouver qu'éprouver. Toute perception, dans laquelle l'âme voudrait se fixer, dont elle ne souhaite pas l'absence, pendant laquelle elle ne voudrait, ni passer à une autre perception, ni dormir, est un plaisir. Toute perception que l'âme vou-

drait éviter, dont elle souhaite l'absence, pendant laquelle elle voudrait passer à une autre, ou dormir, est une peine.

Si on examine la vie de l'homme d'après ces idées, on sera effrayé de voir combien on la trouvera remplie de peines, et combien on y trouvera peu de plaisirs. En effet, combien rares sont ces perceptions dont l'âme aime la présence ! La vie est-elle autre chose qu'un souhait continuel de changer de perception? Elle se passe dans les désirs. Tout l'intervalle qui sépare l'accomplissement de nos espérances, nous le voudrions anéanti. Souvent nous voudrions des jours, des mois, des années entières supprimés. Nous n'acquérons aucun bien qu'en le payant de notre vie. Si Dieu accomplissait nos désirs, s'il supprimait pour nous tous le temps que nous voudrions supprimé, le vieillard serait surpris de voir le peu qu'il aurait vécu. Peut-être toute la durée de la plus longue vie serait réduite à quelques heures. Or, tout ce temps dont on aurait demandé la suppression pour passer à l'accomplissement de ses désirs, c'est-à-dire, pour passer de perceptions à d'autres, n'est composé que de momens malheureux. Il y a peu d'hommes qui ne conviennent que leur vie a été beaucoup plus remplie de ces momens que de momens heureux, quand ils ne considèrent dans ces momens que la durée; mais s'ils y font entrer l'intensité, la somme des maux en sera encore de beaucoup augmentée, et la proposition sera encore plus vraie : que, dans la vie ordinaire, la somme des maux surpasse la somme des biens.

Tous les divertissemens des hommes prouvent le malheur de leur condition. Ce n'est que pour éviter des perceptions fâcheuses, que celui-ci joue aux échecs, que cet autre court à la chasse. Tous cherchent, dans des occupations sérieuses ou frivoles,

l'oubli d'eux-mêmes. Ces distractions ne suffisent pas, et ils ont recours à d'autres ressources. Les uns, par des liqueurs, excitent dans leur âme un tumulte, pendant lequel elle perd l'idée qui la tourmentait. Les autres, par la fumée du tabac, cherchent un étourdissement à leurs ennuis. Les autres, charment leurs peines par l'opium, qui les met dans un état d'extase. Dans les quatre parties du monde, tous les hommes, d'ailleurs si divers, ont cherché des remèdes au mal de vivre. Qu'on les interroge, on en trouvera bien peu, dans quelque condition qu'on les prenne, qui voulussent repasser par tous les mêmes états dans lesquels ils se sont trouvés. N'est-ce pas l'aveu le plus clair qu'ils ont eu plus de maux que de biens?

Il faut distinguer les plaisirs et peines du corps, des plaisirs et peines de l'âme. Les plaisirs et les peines du corps sont de vrais plaisirs et de vraies peines comme ceux de l'âme. Le philosophe qui soutenait que la goutte n'était point un mal, disait une sottise: ou s'il voulait dire seulement qu'elle ne rendait pas l'âme vicieuse, il disait une chose bien triviale. Les plaisirs et les peines du corps et de l'âme sont de la même manière des sommes de momens heureux et de momens malheureux. Il ne faut négliger, ni les uns ni les autres. Il faut les calculer, et en tenir compte. En examinant la nature des plaisirs et des peines du corps, nous faisons l'affligeante remarque que le plaisir diminue et que la peine augmente par la durée. La continuité des impressions qui causent les plaisirs du corps en affaiblit l'intensité. L'intensité des peines est augmentée par la continuité des impressions qui les causent. Il n'y a que quelques parties du corps qui puissent nous procurer des plaisirs; toutes nous font éprouver de la douleur. Le bout du doigt, une dent peu-

vent plus nous tourmenter, que l'organe du plus grand plaisir ne peut nous rendre heureux. Enfin, le trop long ou le trop fréquent usage des objets qui causent les plaisirs du corps, conduit à des infirmités. On ne devient aussi que plus infirme par l'application continuée ou répétée trop souvent des objets qui causent la douleur. Il n'y a ici aucune espèce de compensation. La mesure des plaisirs que notre corps peut nous faire goûter, est fixée, et bien petite. Si l'on y verse trop, on en est puni. La mesure des peines est sans bornes, et les plaisirs même contribuent à la remplir. Si l'on disait que la douleur a des bornes, en émoussant le sentiment, ou même le détruisant tout à fait, cela n'a lieu que pour une douleur extrême, une douleur qui n'est point dans l'état ordinaire de l'homme, une douleur à laquelle aucune espèce de plaisir ne se peut comparer.

Les plaisirs de l'âme se réduisent à deux genres de perceptions, qui excluent tous ceux dont le but n'est point l'intérêt de l'âme elle-même, mais indirectement celui du corps. L'un de ces genres consiste dans les perceptions qu'on éprouve par la pratique de la justice, et l'autre, dans celles qu'on éprouve par la vue de la vérité. Pratiquer la justice, c'est accomplir ce qu'on croit son devoir envers la vérité, c'est être satisfait de l'évidence avec laquelle on voit les choses. Ces plaisirs sont d'une nature bien opposée à celle des plaisirs du corps. 1°. Loin de passer rapidement, ou de s'affaiblir par la jouissance, ils sont durables; la durée et la répétition les augmentent. 2°. L'âme les ressent dans toute son étendue. 3°. La jouissance de ces plaisirs, au lieu d'affaiblir l'âme, la fortifie.

Quant aux peines de l'âme qu'on éprouve lorsqu'on n'a pas suivi la justice, ou qu'on n'a pas pu

découvrir la vérité, elles diffèrent encore extrêmement des peines du corps. Il est vrai que l'idée qu'on a manqué à son devoir, est une peine très-douloureuse; mais il dépend toujours de nous de l'éviter. Elle est elle-même son préservatif. Plus elle est sensible, plus elle nous éloigne du péril de la ressentir. Pour la peine qu'on éprouve dans la recherche d'une vérité qu'on ne saurait découvrir, l'homme sage ne s'attachera qu'à celles qui lui sont utiles, et il découvrira celles-ci facilement.

Comme Maupertuis prétend que la vie de l'homme est plus malheureuse qu'heureuse, on pourrait lui demander si les plaisirs de l'âme ne peuvent pas procurer à l'homme un bonheur qui contrebalance sa misère, s'il n'y a pas, par exemple, des sages dont la vie se passe dans la pratique de la justice et la contemplation de la vérité. Maupertuis répond, qu'il veut bien croire qu'il y en a; mais outre les peines du corps auxquelles ils sont exposés, si l'on compte les Aristide et les Newton, on verra que ces hommes sont trop rares pour empêcher la proposition d'être vraie.

Quels sont maintenant, d'après Maupertuis, les moyens de rendre notre condition meilleure? Laissons notre âme ouverte à quelques perceptions agréables, qu'un usage sobre et circonspect des objets extérieurs y peut faire naître. Mais ne laissons pas entrer cette foule d'ennemis qui menacent sa ruine. Etant exposés, par rapport à notre corps, à beaucoup plus de peines que de plaisirs, à des peines que la durée augmente, à des plaisirs qu'elle diminue, s'il nous était possible de nous soustraire entièrement aux impressions des objets extérieurs, et de renoncer totalement aux plaisirs des sens, pour être affranchis de leurs peines, ce serait assurément le meilleur parti : il y a beaucoup plus à perdre qu'à

gagner, en y restant exposé. Mais comment éviter l'effet de ces impressions? Nos corps font partie du monde physique. Toute la nature agit sur eux par des lois invariables. Et, par d'autres lois que nous sommes également obligés de subir, ces impressions portent à l'âme les perceptions de plaisir et de peine.

Dans cet état qui paraît purement passif, il nous reste cependant une arme pour parer les coups des objets, ou en amortir l'effet; c'est la liberté, cette force si peu compréhensible, mais si incontestable, contre laquelle le sophiste peut disputer, mais que l'honnête homme reconnaît toujours au fond de son cœur. Il peut, avec elle, lutter contre toute la nature; et s'il ne peut pas tout-à-fait vaincre, il peut du moins toujours n'être pas entièrement vaincu. Arme fatale, qu'il tourne si souvent contre lui! Si l'homme sait faire usage de sa liberté, il fuira les objets qui peuvent faire sur lui des impressions funestes, et si ces impressions sont inévitables, elle lui servira à en diminuer la force. Dans les états les plus cruels, il n'y a personne qui ne sente en lui-même un certain pouvoir qu'il peut exercer, même contre la douleur.

Si la liberté peut nous préserver des impressions dangereuses des objets, si elle peut nous défendre des peines du corps, et nous en dispenser avec économie les plaisirs, elle a bien encore un autre empire sur les plaisirs et les peines de l'âme : c'est là qu'elle peut triompher entièrement.

Voici comment Maupertuis caractérise les deux principales classes des moralistes de l'antiquité, les épicuriens et les stoïciens. Les uns et les autres s'accordaient à dire que le plus grand bonheur a lieu quand il reste la plus grande somme de biens avec la déduction des maux; mais, à l'égard des moyens d'améliorer la

condition de l'homme, les épicuriens avaient en vue l'augmentation de la somme des biens, et les stoïciens la diminution de la somme des maux. Si nous avions autant de biens à espérer que de maux à craindre, les deux systèmes seraient également fondés; mais si l'on fait attention à la prédominance du mal sur le bien, on verra combien il est plus raisonnable de chercher à rendre notre condition meilleure par la diminution de la somme des maux, que par l'augmentation de la somme des biens. Maupertuis préfère donc de beaucoup le stoïcisme à l'épicuréisme.

Cependant, il place la morale stoïque bien en arrière de celle du christianisme, qui lui paraît la plus complète et la plus appropriée au genre humain. Qu'on se représente deux îles, l'une remplie de parfaits stoïciens, l'autre de parfaits chrétiens. Dans l'une, chaque philosophe, ignorant les douceurs de la confiance et de l'amitié, ne pense qu'à se séquestrer des autres hommes. Il a calculé ce qu'il en devait attendre, les avantages qu'ils pouvaient lui procurer, et les torts qu'ils pourraient lui faire. Il a rompu tout commerce avec eux. Nouveau Diogène, il fait consister sa perfection à occuper un tonneau plus étroit que celui de son voisin. Mais quelle harmonie vous trouverez dans l'autre île! Des besoins, qu'une vaine philosophie ne saurait dissimuler, toujours secourus par la justice et la charité, ont lié tous ces hommes les uns avec les autres. Chacun, heureux du bonheur d'autrui, se trouve heureux encore des secours que dans ses malheurs il lui prête.

Une des conclusions que Maupertuis tirait de ses principes moraux, était que le suicide peut être permis et utile dès qu'on n'a ni crainte ni espérance d'une autre vie et d'une rémunération morale. Cependant, comme le christianisme défend de se donner la mort, il déclare que cette action est déraison-

pable et criminelle. Le suicide ne s'accorde même pas avec la philosophie de la raison. S'il n'y avait plus rien à espérer après cette vie, il serait quelquefois bon d'y mettre volontairement un terme; mais le malheur attaché à notre condition actuelle, au lieu de nous autoriser à chercher notre salut dans l'anéantissement, nous prouve, au contraire, que nous sommes destinés à une vie plus heureuse, dont l'espoir doit nous faire supporter celle de ce bas monde avec courage et patience.

On voit que l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis se borne à quelques fragmens. A part diverses remarques excellentes et ingénieuses sur la nature du bonheur de l'homme, le point de la morale qu'il nous importe le plus de connaître est celui dont il nous donne le moins de notions; je veux parler de ce en quoi le vrai bonheur de l'homme consiste, et de la manière d'y arriver, à moins qu'on ne veuille prendre la pure morale évangélique pour guide absolu dans cette matière. L'assertion favorite de Maupertuis, quelque triste et désolante qu'elle soit par elle-même, celle que la somme du mal surpasse en général celle du bien chez l'homme, n'a pas été prouvée par lui d'une manière à beaucoup près aussi rigoureuse que certains philosophes l'ont pensé. Désirer toujours des perceptions nouvelles est dans la nature d'un être dont l'essence est soumise à la condition de l'activité et de la variabilité dans le temps, mais ne prouve pas qu'une perception actuelle nous soit désagréable ou à charge, parce que nous avons du penchant à désirer de la quitter pour passer à une autre. C'est uniquement dans la somme des sensations actuellement désagréables que consiste le degré proportionnel du malheur de l'âme, et il est très-douteux, ou, au moins, Maupertuis n'a pas prouvé, que cette somme fût plus grande chez tous

ou seulement chez presque tous les hommes, que celle des sensations actuellement agréables. La règle de morale qui veut qu'on cherche à diminuer la somme des sensations désagréables, est si générale, qu'elle présente peu d'utilité; car on demande comment on doit agir pour s'y conformer dans la pratique de la vie. Maupertuis n'a pas songé au problème suivant : La morale a-t-elle pour but le bonheur, ou un mérite moral rationnel indépendant du bonheur des sens? Au contraire, si on en juge d'après quelques-unes de ses idées, une pure dignité morale rationnelle, à laquelle le bonheur soit subordonné, ou dans laquelle il n'entre même pour rien, lui paraissait une illusion, une chimère enfantée par une imagination exaltée.

Jean-Jacques Rousseau joua, parmi les philosophes français modernes, un rôle des plus singuliers et des plus curieux pour l'observateur du cœur humain : nul de ses contemporains n'exerça, par ses écrits, autant d'influence sur les générations présentes et suivantes. L'histoire de sa vie se rattache à son caractère personnel, et celui-ci est de même si étroitement lié à ses écrits et à leurs particularités, qu'il faut, de toute nécessité, entrer dans de grands détails sur sa biographie pour pouvoir ensuite bien caractériser ses ouvrages. Rousseau a, sous ce point de vue, épargné presque tout le travail à ses successeurs. Il a peint, dans ses *Confessions*, son sort, ses études, ses opinions, son humeur, ses maximes, ses actions bonnes et mauvaises, avec une franchise et un amour du vrai, qui trouveront difficilement des imitateurs, quoiqu'il ait embelli ou voilé bien des choses qu'un historien impartial, suffisamment instruit des faits, aurait dû exposer et juger d'une tout autre manière.

Rousseau naquit à Genève, en 1712. Son père

était un horloger qui ne manquait pas d'instruction, qui connaissait le grec, le latin, et qui se plaisait surtout à la lecture de Plutarque et de Tacite. Il enseigna de bonne heure les langues anciennes à son fils, qui le seconda beaucoup par son désir brûlant de s'instruire. Dès l'enfance, Rousseau eut une santé faible et valétudinaire, ce qui devint la première cause de l'humeur mélancolique et singulièrement versatile qu'il conserva toute sa vie. Une échappée de jeunesse lui fit abandonner le toit paternel. Las d'errer dans un pays étranger, sans argent, sans amis, sans connaissances, il prit le parti de changer de religion, afin de se procurer le nécessaire, soit auprès des ecclésiastiques, comme prosélyte, soit dans un couvent. Il s'adressa à l'évêque d'Annecy, gagna les bonnes grâces de ce prélat, et fut placé par lui auprès de madame de Warens, femme aimable et spirituelle, qui avait aussi embrassé la religion catholique, et qui se chargea de son éducation.

Madame de Warens remplit successivement trois offices auprès de Rousseau. Elle lui servit d'abord de mère adoptive, et l'éleva avec autant de tendresse que s'il eût été son propre enfant. Le jeune homme, par reconnaissance, se chargea de tous les détails domestiques de la maison, prit soin du jardin, cultiva, dans le même temps, la musique avec passion, et continua ses études littéraires, autant que son état et ses ressources le lui permirent. Avec le temps, comme son esprit s'était singulièrement développé, madame de Warens lui accorda son amitié, et finit même par devenir sa maîtresse. Cependant, une liaison de ce genre ne lui donnant aucun espoir d'établissement solide, il quitta plusieurs fois son amante pour chercher à vivre par lui-même, ne revenant auprès d'elle que quand le besoin l'y forçait. Ses talens en musique lui faisaient espérer une place dans la cha-

pelle du Roi à Paris; mais ce projet ayant avorté, il se vit obligé, jusqu'en 1741, d'enseigner la musique, à Chambéry, pour exister.

Vers cette époque, il se rendit à Paris, où il passa plusieurs années dans l'indigence, et dans une situation souvent désespérée. On a des lettres écrites alors par lui, et dans lesquelles il se plaint surtout de ce que le pain était si cher qu'il ne trouvait point à gagner assez pour contenter sa faim. Les sollicitations de quelques anciens amis lui firent obtenir une place à la suite de l'ambassadeur de France à Venise, où il se rendit. Mais, de son propre aveu, une misanthropie orgueilleuse, et le mépris des richesses et des plaisirs, étaient déjà devenus les traits fondamentaux de son caractère. Il ne put pas s'accorder long-temps avec l'ambassadeur. Le sentiment de la dépendance lui était insupportable, et il quitta sa place. Bientôt après, il se lia avec le fermier général Dupin, qui le plaça dans ses bureaux, où il gagna beaucoup d'argent. Mais il employa la majeure partie de ces sommes à secourir sa bienfaitrice, Madame de Warens, que plusieurs désastres avaient privée de sa fortune, et qui était tombée elle-même dans l'indigence.

Ce fut en 1750 qu'il débuta, pour la première fois, dans la carrière littéraire, où il se distingua plus tard d'une manière si extraordinaire. L'académie de Dijon avait proposé un prix sur la question de savoir *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. Un ami de Rousseau lui dit, à cette occasion, qu'une demande semblable était une vraie sottise, que tous les savans ordinaires y répondraient affirmativement, et ne croiraient jamais pouvoir assez vanter ce que les mœurs ont gagné au rétablissement des sciences et des arts, mais que lui, Rousseau, devrait émettre

le sentiment contraire, et soutenir que les sciences ont été nuisibles aux mœurs. C'est ainsi que Rousseau fut conduit, par une plaisanterie d'un ami, à l'idée de l'influence funeste des sciences, qui devint ensuite dominante dans son système politique et moral. Il développa d'abord cette idée, en fit le sujet d'un mémoire qu'il remplit de tout le feu de son imagination, et il eut la satisfaction d'obtenir le prix de l'académie de Dijon. Cet écrit causa la plus vive sensation. Le contenu en était évidemment paradoxal; mais le paradoxe était soutenu avec tant d'éloquence et de chaleur, il était présenté avec tant d'apparence de solidité, et la dissertation offrait tant de traits de génie, tant de preuves d'une vaste érudition, que l'auteur fixa généralement l'attention du public. Rousseau trouva bien plusieurs antagonistes contre lesquels il fut obligé de se défendre, et une dispute ne tardait pas à être suivie d'une autre; mais ces discussions polémiques accroissaient de plus en plus sa célébrité, parce qu'elles lui donnaient occasion de développer ses rares talens, et sa supériorité sur ses adversaires. Dès lors, la fortune le regarda aussi d'un œil plus favorable. Il se lia avec quelques grands qui avaient ou affectaient d'avoir du goût pour la littérature et les arts, et dont plusieurs l'entretinrent pendant long-temps avec beaucoup de libéralité.

Bientôt après parut de lui un second ouvrage, aussi rempli de paradoxes que le premier, mais écrit avec non moins de charmes, et intitulé : *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Là il développa les maximes suivantes : Les hommes ne sont pas originairement sociables, mais ils ont plutôt une tendance à la vie solitaire et indépendante. Tous sont originairement libres, et égaux en droits. L'état de nature, qui ne

s'éloigne pas beaucoup de celui d'animal, est, à proprement parler, l'état qui convient au genre humain. Toute société est une répression des droits naturels, et les hommes ont renversé l'ordre de la nature en formant des sociétés politiques. Au reste, il est facile de voir combien ce second ouvrage se rattachait au précédent, et comment les spéculations purent conduire Rousseau du premier paradoxe au second. On regardait alors ces idées comme des raisonnemens, à la vérité curieux, mais oisifs. Comment les grands de la France, qui flattaient Rousseau, l'auraient-ils traité, lui et ses écrits, s'ils avaient pu soupçonner que, trente ans plus tard, ces raisonnemens acquerraient du poids dans leur patrie? Rousseau dédia son second ouvrage aux magistrats de Genève. Ceux-ci, par reconnaissance, le réintégrèrent dans tous ses droits de citoyen. Il alla passer quelque temps dans sa ville natale, et, pendant le séjour qu'il y fit, il abjura la religion catholique sans avoir de grands combats à soutenir contre lui-même.

En 1756, il se rendit de nouveau à Paris; mais il y vécut très-retiré, et se contenta de commercer par lettres avec un petit nombre d'amis et de seigneurs, tant pour échapper à la critique qui dirigeait ses armes contre lui avec beaucoup d'animosité, que par raison de santé; car il était affecté d'une rétention d'urine qui devait l'incommoder beaucoup à Paris, au milieu du grand monde, où régnait encore une étiquette très-rigoureuse. Cette époque est cependant remarquable dans l'histoire littéraire de Rousseau. Ce fut alors, en effet, qu'il écrivit presque tous les mémoires dont il composa par la suite son *Dictionnaire de musique*, et qui, au dire des connaisseurs, sont classiques en ce genre. Il composa aussi plusieurs opéras, et soutint

des disputes contre Voltaire sur différens objets relatifs à l'art dramatique. Dans le même temps, il écrivit sa *Nouvelle Héloïse*, qui parut, pour la première fois, en 1761. Ce roman ne réussit pas d'abord beaucoup. Mais l'*Emile*, publié en 1762, et où il traçait le plan d'un nouveau système d'éducation, causa une sensation extraordinaire. Le parlement de Paris condamna le livre, et ordonna une enquête juridique contre l'auteur, qui fut obligé de fuir en toute diligence la capitale. Il vint à Genève, dont le séjour lui fut défendu par crainte des reproches du ministère français. Alors il erra de ville en ville dans la Suisse. Enfin il s'adressa au roi de Prusse, à qui il demanda un asile sûr à Neufchâtel. Le roi lui accorda sa demande. Là, il défendit son *Emile* contre l'archevêque de Paris, qui l'avait anathématisé. Dans cette apologie, il traça la peinture de son caractère, exposa le but de ses ouvrages, et fit voir qu'il était bien éloigné de vouloir nuire à l'état ou à la religion.

A peine le calme était-il rétabli, qu'il provoqua un nouvel orage, lequel aurait pu devenir très-dangereux pour lui. Il écrivit les *Lettres de la Montagne*, renfermant une foule d'invectives contre les magistrats et le clergé de sa patrie. Le clergé en fut très-piqué, d'autant plus qu'il lui conservait, à cause de sa première abjuration, un fonds de haine que son retour au protestantisme n'avait pas tout-à-fait apaisée. Quoique Rousseau vécût auprès de Neufchâtel dans un village appartenant à la Prusse, le clergé de Genève sut cependant ameuter le peuple de cet endroit contre lui, de manière qu'il fut obligé de se réfugier à Berne. Mais les habitans de cette ville, qui ne voulaient pas se brouiller avec les magistrats de Genève, et qui redoutaient la propagation de ses opinions tant politiques que religieuses,

ne tardèrent pas à le chasser. C'était au milieu d'un hiver rigoureux, et Rousseau était malade. Il pria qu'on voulût bien l'emprisonner jusqu'au printemps, pour mettre sa vie en sûreté, et afin qu'il pût attendre une saison plus propice pour voyager. On rejeta sa demande. Il fut contraint de s'éloigner, et il arriva dans un état déplorable à Strasbourg. Le maréchal de Contades l'y accueillit avec bienveillance, et le garda auprès de lui jusqu'au printemps, qu'il retourna une nouvelle fois à Paris.

Arrivé en cette ville, il y trouva Hume, et résolut, en 1766, de passer en Angleterre avec lui. Hume lui fit obtenir une pension du roi, et les deux philosophes vécurent dans la plus grande intimité. Mais des soupçons insignifians et même ridicules inspirèrent à Rousseau de la défiance contre son ami. Les Anglais plaisantaient de ce qu'un savant français eût obtenu une pension du roi. Hume s'informa plusieurs fois des adresses des lettres que Rousseau envoyait en France, ou recevait de ce pays. Le flegme naturel de l'un contrastait avec la vivacité versatile et enthousiaste de l'autre. Enfin, il survint un événement qui les désunit tout-à-fait. Il parut dans les feuilles publiques une prétendue lettre de Frédéric-le-Grand, ayant le chevalier Walpole pour auteur, et qui était en effet très-offensante pour Rousseau. Celui-ci l'attribua sans scrupule à Hume, abandonna sur-le-champ sa maison, et commença avec lui une violente dispute dans laquelle il alla lui-même jusqu'à lui reprocher de lui avoir fait retirer sa pension du roi. Bientôt après il quitta l'Angleterre..

Mais, de retour en France, sa misanthropie et sa défiance ne firent qu'augmenter, et il passa les dernières années de sa vie dans une solitude presque absolue. La demoiselle Le Vasseux, son ancienne

gouvernante, qu'il épousa même par la suite, contribua beaucoup à l'entretenir dans cette disposition morale. C'était une femme commune, sans beauté, sans esprit, mais qui savait le maîtriser entièrement. Elle le soigna dans ses fréquentes indispositions, et s'empara ainsi de toute sa confiance. Dirigée par une sorte de jalousie, elle lui rendit peu à peu suspects tous ceux qui lui donnaient le titre d'ami, et qui le visitaient en cette qualité. Souvent elle avait recours aux plus odieuses insinuations, et lorsque Rousseau ne s'y rendait point, elle interdisait l'abord de sa personne à ses connaissances les plus intimes. Rousseau en eut plusieurs enfans, qu'il plaça dans l'hospice de la Pitié à Paris. On a blâmé cette conduite de sa part. Il s'en excusait sur sa paresse et sur sa pauvreté, disant qu'il était persuadé que ses enfans seraient mieux élevés à l'hôpital. On doit avoir au moins l'équité de croire que cette excuse le satisfaisait dans son imagination. Du reste, il avait un tact très-fin et très-délicat pour les devoirs paternels. S'étant trouvé un jour avec Buffon, il le félicita d'avoir prouvé que les mères doivent allaiter elles-mêmes leurs enfans. Buffon répondit à ce compliment par une allusion maligne à la manière dont Rousseau traitait les siens propres : « Les » gens raisonnables ont toujours partagé cette opi- » nion, dit-il; vous seul n'êtes pas du même avis, » et malheureusement on vous imite. »

Malgré une foule de singularités, et de contradictions énigmatiques, le caractère de Rousseau offrait cependant un grand nombre de traits aimables. Il était juste, tempérant, généreux, bienfaisant, savait se contenter du nécessaire, et méprisait tout moyen ignoble d'acquérir des richesses ou de se procurer une place lucrative. Sous ce rapport, il pensait en vrai philosophe. La reconnais-

sance seule était un fardeau pour lui, et il offensa plusieurs de ses protecteurs et de ses amis, en refusant leurs services, leurs complaisances, même leurs honnêtetés, d'une manière souvent peu délicate, grossière ou bizarre. On peut le comparer à Diogène le cynique, qui alliait la plus grande simplicité dans sa manière de vivre à tout l'orgueil d'un génie philosophique. On ne saurait lui reprocher, comme à tant d'autres de ses contemporains, d'avoir porté atteinte à la morale dans ses ouvrages. Quand il parle des devoirs de l'homme, et des maximes nécessaires au bonheur, c'est avec tant de chaleur et de sentiment, qu'on voit, à n'en point douter, que ce qu'il dit part du fond du cœur. Mais la manière dont il présentait ses dogmes moraux était trop fantastique, et portait toujours trop le cachet de sa propre manière de penser et de sentir, pour que la lecture de ses écrits ne dût pas, surtout chez les jeunes gens, influer d'une manière funeste sur le caractère. Il faut les méditer pour apprendre à connaître les replis les plus cachés et les singularités les plus bizarres du cœur humain arrivé au comble de la susceptibilité et de la finesse du tact, pour voir aussi comment la raison humaine s'arme souvent des plus grands sophismes contre elle-même; mais il ne faut pas les lire pour se former d'après eux. Ils peuvent rendre celui qui les prendrait pour modèle enthousiaste, mystique, ami des paradoxes, susceptible à l'excès, capricieux, fantasque, bizarre, et impropre au commerce de la société. *Des hommes à la Rousseau,* qui n'auraient pas son génie, ses talens, son habileté, ses grandes et ses bonnes qualités, seraient mille fois plus malheureux dans le monde qu'il ne le fut lui-même. Un académicien français a fait une bien juste remarque sur le caractère de Voltaire et de Rousseau, en disant que la

vertu de l'un était sans cœur, et celle de l'autre sans tête.

Il faut principalement, quand on veut apprécier la philosophie de Rousseau, avoir présent à l'esprit que presque toujours elle est en contradiction directe avec la manière généralement reçue de penser; que, quand cette dernière repose sur des préjugés et des erreurs, elle en écarte et en rectifie un grand nombre, mais qu'elle-même tombe dans l'extrême opposé, et qu'à son tour elle n'est pas moins fausse, en sens inverse seulement.

On ne peut pas douter que les sciences, et, en général, la civilisation de la société, n'aient entraîné de grands inconvéniens, par rapport surtout à la moralité. Rousseau avait raison en cela, et les panégyristes enthousiastes des arts et de la civilisation montrent certainement ici beaucoup trop de partialité. Mais quand il soutenait que les sciences ont rendu le genre humain malheureux, qu'il serait plus heureux pour l'homme de se rapprocher de nouveau de l'état animal, et que la civilisation ne sert qu'à corrompre et à dépraver les mœurs, Rousseau avait tort, et prouvait lui-même trop de partialité. La vérité se trouve entre les deux extrêmes.

Tel est aussi, en général, le jugement qu'on doit porter du système d'éducation développé dans l'*Emile*. C'est un fait avéré que l'ancienne méthode s'écartait trop de la nature, et que, par une contrainte ridicule, ou par une négligence condamnable, elle déformait le corps, et corrompait tant l'esprit que le cœur des enfans. Rousseau a certainement rendu un éminent service en fixant l'attention de ses contemporains sur ce point, et traçant, dans son *Emile*, le portrait d'un élève de la nature raisonnable, si je puis m'exprimer ainsi. Il a donné lieu aussi à de grandes et importantes amé-

liorations en France et en Allemagne. Mais, s'en rapporter trop à la nature grossière dans un monde qui diffère autant de l'état de nature, voilà l'extrême opposé et vicieux, dans lequel Rousseau tomba. Beaucoup d'éducations, faites d'après ses principes, ont manqué totalement.

Dans sa théorie politique, Rousseau consulta moins l'expérience que la spéculation. Son idée de l'état de nature, de la liberté et de l'égalité primitive des hommes, se fonde sur la supposition de l'insociabilité de l'homme naturel, qui est absolument fausse. L'homme, de sa nature, n'est rien moins qu'un être insociable. Rousseau jugeait ici tout le genre humain d'après lui, et, par conséquent, avec une partialité excessive. En admettant même l'hypothèse, il ne s'ensuivrait toutefois pas l'égalité primitive des droits des hommes. Que tout état soit une répression des droits de l'homme, c'est une idée qui n'est qu'à moitié vraie. L'état limite les droits de l'homme, mais il ne les opprime pas. Il les borne pour les assurer, afin que les individus puissent subsister ensemble. Un contrat social, semblable à celui que Rousseau exige pour un gouvernement parfait, n'est en réalité point concevable. Lui-même le regardait comme une chimère. Le meilleur état possible ne saurait être le fruit de simples spéculations : il doit résulter de l'étude du monde et des hommes, et être déterminé d'après les rapports locaux et les circonstances du temps. Sous ce point de vue, les écrits de Rousseau sont des rêves politiques qui n'ont été malheureusement si funestes, que parce qu'on mit trop de précipitation et trop peu de prudence en cherchant à les réaliser.

A ces remarques, j'ajouterai encore le jugement que Rousseau lui-même portait sur la religion positive, et sur les efforts d'un si grand nombre de ses con-

temporains, pour la renverser de fond en comble. Dans une lettre à Vernes, il dit : « J'ai de la reli-
» gion, mon cher ami, et je ne crois pas qu'il y ait
» dans le monde un homme qui en ait autant besoin
» que moi. J'ai passé ma vie au milieu des incrédules,
» sans me laisser séduire. Je les aimais et les esti-
» mais, et cependant leur doctrine m'était insup-
» portable. Je leur disais toujours que je ne voulais
» pas les combattre, mais que je ne pouvais les
» croire.... La philosophie n'est qu'une mer d'in-
» certitudes et de doutes, dont le métaphysicien
» ne peut jamais sortir. J'ai donc interrogé mon
» tact, indépendamment de ma raison. Je laisse mes
» amis faire construire le monde par le hasard. Je
» trouve, dans les architectes eux-mêmes, malgré
» eux, l'existence de Dieu et de leur Créateur. »

A l'histoire des philosophes français dont il a été question jusqu'ici, je vais joindre celle de quelques autres qui agirent dans le même sens, et qui influèrent bien plus encore qu'eux sur le caractère philosophique et littéraire de leurs compatriotes et des Allemands. Ici se range d'abord Voltaire, qui, non-seulement occupa une des premières places parmi les favoris de Frédéric-le-Grand, et contribua plus qu'aucun autre à former et à diriger le goût et les opinions philosophiques de ce monarque, mais encore fit époque dans les fastes de la littérature, et sinon dans celles de la science philosophique elle-même, au moins dans celles de la manière de la traiter et de l'envisager. Ses jeunes années fournissent plusieurs traits nobles, entr'autres l'habile et courageuse défense de l'infortuné Calas et de sa famille, qu'il arracha à l'infamie d'un jugement inique. Voltaire dut sa première et sa plus grande célébrité à son génie poétique, surtout à son talent dramatique, qui fut d'autant plus admiré à Paris,

si ouvertement, ou de tomber en contradiction avec eux-mêmes, et de soutenir que notre monde est le meilleur des mondes possibles, malgré tout le mal qui s'y trouve. Ce fut cette dernière opinion, en particulier, qui fournit à Voltaire l'idée du roman de *Candide*. Quelques autres mémoires curieux ou intéressans se rencontrent aussi dans ses *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*.

Quoique les ouvrages, à proprement parler, philosophiques de Voltaire ne soient pas, par eux-mêmes, d'une bien grande importance pour la science, cependant le caractère de ses écrits, même historiques, a fait qu'il contribua beaucoup, d'une manière indirecte toutefois, aux progrès de la philosophie. D'abord, on ne peut nier qu'il n'ait accoutumé les savans à des idées religieuses, ou plutôt théologiques, moins contraires au bon sens. Mon intention n'est point ici de prendre la défense de toutes ses plaisanteries sur la Bible, notamment sur la partie historique de ce livre, de même que sur la religion positive en général, et je ne prétends pas non plus soutenir qu'à cet égard sa conduite soit bien honorable : car, sans doute, il s'est donné trop de licence, et il à outrepassé de beaucoup les bornes des convenances; mais sa hardiesse a eu des résultats heureux. Comme il attaqua la partie historique de la Bible, signala un grand nombre de contradictions et de bizarreries apparentes ou réelles dans les récits des deux Testamens, et jeta un jour ridicule sur les efforts des exégètes et des théologiens pour expliquer et défendre jusqu'aux impossibilités et aux absurdités les plus manifestes, il obligea, par conséquent, de mieux séparer la partie historique de la Bible, de ce qui peut passer réellement pour la source d'une religion positive; d'examiner avec plus de scrupule le dogme de l'inspiration divine

des livres sacrés ; d'en restreindre toujours de plus en plus l'application aux différens livres particuliers de l'Ecriture ; de donner, en général, un tout autre sens à cette dernière ; et ainsi de faire prendre peu à peu à l'exégèse de la Bible une tournure nouvelle, qui l'exposât moins aux sarcasmes d'une tête semblable à la sienne.

Au reste, ce qui excuse encore Voltaire et ses contemporains, partisans du naturalisme, dans leurs attaques contre la religion positive, c'est qu'ils eurent moins en vue le protestantisme que la religion et l'église catholique. Le contraste qui se remarquait entre la stupidité et la superstition du peuple, des moines et du bas clergé en France, en Italie et dans les Pays-Bas, et la dépravation morale, portée au comble, du haut clergé et des grands à Paris, devait exciter les philosophes à des sorties pareilles, d'autant plus que ces jeux d'esprit sur la religion et la Bible étaient principalement admirés dans les cercles fréquentés par Voltaire et ses amis.

En second lieu, Voltaire prouva clairement, par son exemple, que l'introduction, non-seulement de la philosophie, mais encore de la littérature scientifique en général parmi le peuple, ne dépend pas tant de la forme rigoureusement systématique, que du mode d'exposition, et du talent de savoir intéresser et plaire. Il engagea donc les savans, et notamment ceux de l'Allemagne, à l'imiter sous ce rapport; aussi commence-t-on aujourd'hui à y soigner la composition et le style beaucoup plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. On remarque souvent chez les écrivains allemands du période où la réputation de Voltaire était dans toute sa splendeur, un ton polémique et des traits piquans contre lui. C'est une preuve qu'ils cherchaient déjà à marcher sur ses traces, et qu'ils voulaient diminuer, par ce qu'eux-mêmes faisaient,

la supériorité dont il jouissait, au jugement du public éclairé. Voltaire fut, dans son genre, un modèle parfait de la manière dont on doit traiter la littérature, pour la rendre populaire, pratique et attrayante. Il avait un talent admirable pour distraire, amuser et instruire en même temps ses lecteurs. On lui reproche d'avoir quelquefois converti l'histoire en roman. Cette imputation n'est pas tout-à-fait sans fondement; mais il est question ici de ses ouvrages, et, par suite, aussi de ses écrits historiques, considérés seulement comme productions du génie et de l'esprit philosophique, et il s'agit de décider si, dans le cas où il se serait attaché plus scrupuleusement à la vérité et à l'exactitude de l'histoire, il aurait pu conserver cependant tous les charmes et tous les agrémens de sa manière.

Une des places les plus distinguées parmi les français sectateurs du naturalisme, appartient à Jean le Rond d'Alembert, excellent écrivain, grand mathématicien, et physicien profond, qui naquit à Paris, passa quelque temps à Berlin, et termina sa brillante carrière, en 1783, dans sa ville natale. Ce furent lui et Diderot principalement qui conçurent le plan de la grande *Encyclopédie*, de cet ouvrage à la rédaction duquel les premiers génies de la France s'empressèrent de coopérer, et qui exerça l'influence la plus puissante sur la littérature française, le goût et les études de la nation, mais surtout sur ses opinions philosophiques, morales, politiques et religieuses. On voulut, dans cet ouvrage, rassembler par ordre aphabétique les matières les plus importantes de toutes les sciences, et on ne peut pas disconvenir qu'il ne renferme une foule de choses excellentes; mais les articles de philosophie sont presque tous écrits avec partialité, et avec l'esprit naturalistique qui animait les auteurs de l'ouvrage. Ils ont pour but

d'écraser, non-seulement le catholicisme, mais encore tout ce qui porte le nom de religion positive. D'Alembert et Diderot ne choisirent à cet égard pour collaborateurs, que ceux dont ils étaient bien assurés que les opinions s'accordaient avec les leurs propres; et on n'a donc pas tort quand on attribue en grande partie aux encyclopédistes l'état de décadence où la religion et la moralité se trouvent aujourd'hui en France dans les premières classes de la société. Pour se convaincre de la passion et du peu de noblesse même avec lesquelles ils agirent à cet égard, il suffit de rappeler qu'au mot *feuilles* ils rapportèrent un passage d'un ouvrage de Bonnet, et qu'ils remplacèrent les mots *Dieu* et *Providence* par ceux de *Nature* et *Lois générales*, de sorte que la haine pour la religion positive les rendit manifestement faussaires.

Ce qu'il y a de plus intéressant pour l'histoire de la philosophie dans la grande *Encyclopédie*, c'est le point de vue sous lequel d'Alembert et Diderot considérèrent l'enchaînement des sciences et des arts. Leurs idées à cet égard sont exposées dans le *Discours préliminaire*. Ce discours renferme deux parties, qui traitent, l'une de la généalogie des sciences, l'autre de l'histoire philosophique des progrès de l'esprit humain, depuis la renaissance des lettres. D'Alembert n'a emprunté à Bâcon de Vérulam que la classification encyclopédique des connaissances humaines, mais non ses idées sur la généalogie des sciences, qui lui appartiennent en propre, de manière qu'on a eu le plus grand tort de l'accuser de plagiat envers Bâcon.

La connaissance humaine se compose d'idées que nous recevons immédiatement par les sens, et de la combinaison ainsi que de la comparaison de ces

idées. Cette dernière partie de la connaissance s'appelle en général philosophie, et comprend aussi les mathématiques. La distinction de toutes deux en leurs branches particulières appartient à l'encyclopédie elle-même. Cette comparaison, ce rapprochement et cette combinaison des idées immédiates, forment la première opération de la réflexion; mais les idées produites par la combinaison des idées primitives ne sont pas les seules dont notre esprit soit capable. Il est encore une autre espèce de connaissances réfléchies : elles consistent dans les idées que nous nous formons à nous-mêmes, en imaginant et en composant des êtres semblables à ceux qui sont l'objet de nos idées directes; c'est ce qu'on appelle l'imitation de la nature, si connue et si recommandée par les anciens.

Comme les idées directes qui nous frappent le plus vivement sont celles dont nous conservons le plus aisément le souvenir, ce sont aussi celles que nous cherchons le plus à réveiller en nous par l'imitation de leurs objets. Si les objets agréables nous frappent plus étant réels que simplement représentés, ce déchet d'agrément est, en quelque manière, compensé par celui qui résulte du plaisir de l'imitation. A l'égard des objets qui n'exciteraient, étant réels, que des sentimens tristes ou tumultueux, leur imitation est plus agréable que les objets mêmes, parce qu'elle nous place à cette juste distance, où nous éprouvons le plaisir de l'émotion sans en ressentir le désordre. C'est dans cette imitation des objets capables d'exciter en nous des sentimens vifs ou agréables, de quelque nature qu'ils soient, que consistent, en général, l'imitation de la belle nature, tous les arts du beau, tant imitatifs que parlans ou chantans.

D'Alembert fait des remarques très-fines sur l'origine de la prééminence que les arts et les sciences du beau ont acquis, dans l'opinion des hommes, sur les arts mécaniques. On peut, en général, donner le nom d'art à tout système de connaissances qu'il est possible de réduire à des règles positives, invariables et indépendantes du caprice ou de l'opinion; et il serait permis de dire en ce sens que plusieurs de nos sciences sont des arts, étant envisagées par leur côté pratique. Mais comme il y a des règles pour les opérations de l'esprit ou de l'âme, il y en a aussi pour celles du corps, c'est-à-dire, pour celles qui, bornées aux corps extérieurs, n'ont besoin que de la main seule pour être exécutées. De là la distinction des arts en libéraux et en mécaniques, et la supériorité qu'on accorde aux premiers sur les seconds. Cette supériorité est sans doute injuste à plusieurs égards. Néanmoins, parmi les préjugés, tout ridicules qu'ils peuvent être, il n'en est point qui n'ait sa raison, ou, pour parler plus exactement, son origine; et la philosophie, souvent impuissante pour en corriger les abus, peut au moins toujours en démêler la source.

La force du corps ayant été le premier principe qui a rendu inutile le droit que tous les hommes avaient d'être égaux, les plus faibles, dont le nombre est toujours le plus grand, se sont joints ensemble pour la réprimer. Ils ont donc établi, par le secours des lois et des différentes formes de gouvernemens, une inégalité de convention, dont la force a cessé d'être le principe. Cette dernière inégalité étant bien affermie, les hommes, en se réunissant avec raison pour la conserver, n'ont pas laissé de réclamer secrètement contre elle, par ce désir de supériorité que rien n'a pu détruire en eux. Ils ont donc cher-

ché une sorte de dédommagement dans une inégalité moins arbitraire; et la force corporelle, enchaînée par les lois, ne pouvant plus offrir aucun moyen de supériorité, ils ont été réduits à chercher dans la différence des esprits un principe d'inégalité aussi naturel, plus paisible, et plus utile à la société. Ainsi, la partie la plus noble de notre être s'est en quelque manière vengée des premiers avantages que la partie la plus vile avait usurpés, et les talens de l'esprit ont été généralement reconnus pour supérieurs à ceux du corps. Les arts mécaniques dépendant d'une opération manuelle, et asservis, si on peut s'exprimer ainsi, à une espèce de routine, ont été abandonnés à ceux d'entre les hommes que les préjugés ont placés dans la classe la plus inférieure. L'indigence, qui a forcé ces hommes à s'appliquer à un pareil travail, plus souvent que le goût et le génie ne les y ont entraînés, est devenue ensuite une raison pour les mépriser, tant elle nuit à tout ce qui l'accompagne! Au contraire, les opérations libres de l'esprit ont été le partage de ceux qui se sont crus sur ce point les plus favorisés de la nature. Cependant, l'avantage que les arts libéraux ont sur les arts mécaniques, par le travail que les premiers exigent de l'esprit, et par la difficulté d'y exceller, est suffisamment compensé par l'utilité bien supérieure que les derniers nous procurent pour la plupart. C'est cette utilité même qui a forcé de les réduire à des opérations purement machinales, pour en faciliter la pratique à un plus grand nombre d'hommes. Mais la société, en respectant avec justice les génies qui l'éclairent, ne doit point avilir les mains qui la servent. La découverte de la boussole n'est pas moins avantageuse au genre humain que ne le serait à la physique l'explication des propriétés de l'aiguille

aimantée. Enfin, à considérer en lui-même le principe de la distinction dont il s'agit ici, combien de savans prétendus dont la science n'est proprement qu'un art mécanique! Et quelle différence réelle y a-t-il entre une tête remplie de faits sans ordre, sans usage, sans liaison, et l'instinct d'un artisan réduit à l'exécution machinale?

Le mépris qu'on a pour les arts mécaniques semble avoir influé, jusqu'à un certain point, sur les inventeurs mêmes. Les noms de ces bienfaiteurs du genre humain sont presque tous inconnus, tandis que l'histoire de ses destructeurs, c'est-à-dire, des conquérans, n'est ignorée de personne. Cependant, c'est peut-être chez les artisans qu'il faut aller chercher les preuves les plus admirables de la sagacité de l'esprit, de sa patience et de ses ressources. Il est vrai que la plupart des arts n'ont été inventés que peu à peu, et qu'il a fallu une assez longue suite de siècles pour porter les montres, par exemple, au point de perfection où nous les voyons. Mais n'en est-il pas de même des sciences? Combien de découvertes, qui ont immortalisé les auteurs, avaient été préparées par les travaux des siècles précédens, souvent même amenées à leur maturité au point de ne demander plus qu'un pas à faire? Pourquoi ceux qui ont corrigé et perfectionné les montres ne sont-ils pas aussi estimés que ceux qui ont travaillé successivement à perfectionner l'algèbre? D'ailleurs, à en croire quelques philosophes, que le mépris qu'on a pour les arts n'a point empêchés de les étudier, il est certaines machines si compliquées, et dont toutes les parties dépendent tellement l'une de l'autre, qu'il est difficile que l'invention en soit due à plus d'un seul homme. Ce génie rare, dont le nom est enseveli dans l'oubli, n'eût-il pas été bien digne d'être placé

à côté du petit nombre d'esprits créateurs qui nous ont ouvert des routes nouvelles dans les sciences?

Parmi les arts libéraux qu'on a réduits à des principes, ceux qui se proposent l'imitation de la nature ont été appelés beaux-arts, parce qu'ils ont principalement l'agrément pour objet. Mais ce n'est pas la seule chose qui les distingue des arts libéraux plus nécessaires ou plus utiles, comme la grammaire, la logique et la morale. Ces derniers ont des règles fixes et arrêtées que tout homme peut transmettre à un autre : au lieu que la pratique des beaux-arts consiste principalement dans une invention qui ne prend guère ses lois que du génie. Les règles qu'on a écrites sur ces arts, n'en sont proprement que la partie mécanique : elles produisent à peu près l'effet du télescope; elles n'aident que ceux qui voient.

Il résulte de tout ce qui a été dit jusqu'ici que les différentes manières dont notre esprit opère sur les objets, et les différens usages qu'il tire de ces objets mêmes, sont le premier moyen qui se présente à nous pour discerner en général nos connaissances les unes des autres. Tout s'y rapporte à nos besoins, soit de nécessité absolue, soit de convenance et d'agrément, soit même d'usage et de caprice. Plus les besoins sont éloignés ou difficiles à satisfaire, plus les connaissances destinées à cette fin sont lentes à paraître. Quels progrès la médecine n'aurait-elle pas faits aux dépens des sciences de pure spéculation, si elle était aussi certaine que la géométrie? Mais il est encore d'autres caractères très-marqués dans la manière dont nos connaissances nous affectent, et dans les différens jugemens que notre âme porte de ses idées. Ces jugemens sont désignés par les mots d'évidence, de certitude, de probabilité, de sentiment et de goût.

L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup : la certitude, à celles dont la liaison ne peut être connue que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires, ou, ce qui est la même chose, aux propositions dont l'identité avec un principe évident par lui-même ne peut être découverte que par un circuit plus ou moins long ; d'où il suivrait que, selon la nature des esprits, ce qui est évident pour l'un ne serait quelquefois que certain pour un autre.

On pourrait encore dire, en prenant les mots d'évidence et de certitude dans un autre sens, que la première est le résultat des opérations seules de l'esprit, et se rapporte aux spéculations métaphysiques et mathématiques, et que la seconde est plus propre aux objets physiques dont la connaissance est le fruit du rapport constant et invariable de nos sens.

La probabilité a principalement lieu pour les faits historiques, et, en général, pour tous les événemens passés, présens et futurs, que nous attribuons à une sorte de hasard, parce que nous n'en démêlons pas les causes. La partie de cette connaissance, qui a pour objet le présent et le passé, quoiqu'elle ne soit fondée que sur le simple témoignage, produit souvent en nous une persuasion aussi forte que celle qui naît des axiomes.

Le sentiment est de deux sortes. L'un, destiné aux vérités de morale, s'appelle conscience : c'est une suite de la loi naturelle, et de l'idée que nous avons du bien et du mal ; et on pourrait le nommer évidence du cœur, parce que, tout différent qu'il est de l'évidence de l'esprit, attachée aux vérités spéculatives, il nous subjugue avec le même empire. L'autre espèce de sentiment est particulièrement affecté à l'imitation de la belle nature, et à ce qu'on appelle

beautés d'expressions. Il saisit avec transport les beautés sublimes et frappantes, démêle avec finesse les beautés cachées, et proscrit ce qui n'en a que l'apparence. Souvent même il prononce des arrêts sévères, sans se donner la peine d'en détailler les motifs, parce que ces motifs dépendent d'une foule d'idées difficiles à développer sur-le-champ, et plus encore à transmettre aux autres. C'est à cette espèce de sentiment que nous devons le goût et le génie, distingués l'un de l'autre en ce que le génie est le sentiment qui crée, et le goût le sentiment qui juge.

Après cette digression sur la génération successive et la liaison des arts et des sciences, d'Alembert forme un arbre généalogique ou encyclopédique qui les rassemble sous le même point de vue. L'arbre des sciences de Bâcon de Vérulam en constitue la base, à quelques légères modifications près dans les détails. Cet arbre encyclopédique, comparé à ceux qu'on a imaginés dans les temps modernes, présente de grandes imperfections, dont il suffit d'un coup-d'œil rapide pour se convaincre. Le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* est terminé par un aperçu des principaux changemens survenus depuis Bâcon dans l'état des sciences.

A cette introduction et au plan scientifique de l'*Encyclopédie*, se rattache un long traité de d'Alembert, ayant pour titre : *Elémens de philosophie*. L'auteur y développe les principes de ses propres opinions philosophiques. Je crois donc devoir en caractériser le contenu d'une manière un peu plus particulière.

La philosophie n'est autre chose, suivant d'Alembert, que l'application de la raison aux différens objets sur lesquels elle peut s'exercer. Des élémens de philosophie doivent donc contenir les principes

fondamentaux de toutes les connaissances humaines. Or, ces connaissances sont de trois espèces, ou de faits, ou de sentimens, ou de discussion. Cette dernière espèce seule appartient uniquement et par tous ses côtés à la philosophie; mais les deux autres s'en rapprochent par quelques-unes des faces sous lesquelles on peut les envisager. La science des faits de la nature est un des grands objets du philosophe, non pour remonter à leur première cause, ce qui est presque toujours impossible, mais pour les combiner, les comparer, les rapporter à différentes classes, expliquer enfin les uns par les autres, et les appliquer à des usages sensibles. La science des faits historiques tient à la philosophie par deux endroits, par les principes qui servent de fondement à la certitude historique, et par l'utilité qu'on peut tirer de l'histoire. Les hommes placés sur la scène du monde sont appréciés par le sage comme témoins, ou jugés comme acteurs : il étudie l'univers moral, comme le physique, dans le silence des préjugés.

Les vérités de sentiment appartiennent au goût ou à la morale, et, sous ces deux points de vue, elles présentent au philosophe des objets importans de méditation. Les principes de la morale sont liés au système général de la société, à l'avantage commun du tout et des parties qui le composent. La nature, qui a voulu que les hommes vécussent unis, les a dispensés du soin de chercher par le raisonnement les règles suivant lesquelles ils doivent se conduire les uns par rapport aux autres. Elle leur fait connaître ces règles par une espèce d'inspiration, et les leur fait goûter par le plaisir intérieur qu'ils éprouvent à les suivre, comme elle les porte à perpétuer leur espèce par la volupté qu'elle y attache. Elle conduit donc la multitude par le charme

de l'impression, la seule espèce d'impulsion qui lui convienne; mais elle laisse au sage à pénétrer ses vues. Aussi, tandis que les autres hommes se bornent aux sentimens que la nature leur a donnés pour leurs semblables, le sage cherche et aperçoit l'union intime de ces sentimens avec son intérêt propre; il la découvre à ces mêmes hommes qui ne la voyaient pas, et affermit par là les liens qui les unissent. Il porte une analyse semblable dans les vérités de sentiment qui ont rapport aux matières de goût. Eclairé par une métaphysique subtile et profonde, il distingue les principes du goût généraux et communs à tous les peuples, d'avec ceux qui sont modifiés par le caractère, le génie, le degré de sensibilité des nations ou des individus; il démêle par ce moyen le beau esentiel d'avec le beau de convention. Egalement éloigné d'une décision machinale et sans principe et d'une discussion trop subtile, il ne pousse l'analyse du sentiment que jusqu'où elle doit aller, et ne la resserre point non plus trop en deçà du champ qu'elle peut se permettre. Il étudie son impression, s'en rend compte à lui-même et aux autres; et quand il a mis, si l'on peut parler de la sorte, son plaisir d'accord avec la raison, il plaint, sans orgueil, et sans chercher à les convaincre, ceux qui ont reçu, soit de la nature, soit de l'habitude, une autre façon de sentir.

Puisque la philosophie embrasse tout ce qui est du ressort de la raison, et que la raison étend plus ou moins son empire sur tous les objets de nos connaissances naturelles, il s'ensuit qu'on ne doit exclure des élémens de philosophie qu'un seul genre de connaissances, celles qui tiennent à la religion révélée. Elles sont absolument étrangères aux sciences humaines par leur objet, par leur caractère, par l'espèce même de conviction qu'elles produisent en

nous. Plus faites, comme l'a remarqué Pascal, pour le cœur que pour l'esprit, elles ne répandent la lumière vive qui leur est propre que dans une âme déjà préparée par l'opération divine. La foi est une espèce de sixième sens, que le Créateur accorde ou refuse à son gré; et autant les vérités sublimes de la religion sont élevées au-dessus des vérités arides et spéculatives des sciences humaines, autant le sens intérieur et surnaturel par lequel les hommes choisis saisissent ces premières vérités est au-dessus du sens grossier et vulgaire par lequel tout homme aperçoit les secondes.

Mais si la philosophie doit s'abstenir de porter une vue sacrilége sur les objets de la révélation, elle peut et elle doit même discuter les motifs de notre croyance. En effet, les principes de la foi sont les mêmes que ceux qui servent de fondement à la certitude historique: avec cette différence que, dans les matières de religion, les témoignages qui en font la base doivent avoir un degré d'étendue, d'évidence et de force proportionné à l'importance et à la sublimité de l'objet. C'est donc à la raison à établir en ce genre les règles de critique qui serviront à écarter les preuves faibles, à distinguer celles qui pourraient être communes à toutes les religions d'avec celles qui ne sont propres qu'à la seule vraie, à donner enfin aux véritables preuves toute la lumière dont elles sont susceptibles. Ainsi la foi doit rentrer, par ce moyen, dans le domaine de la philosophie; mais elle n'y doit rentrer que pour jouir d'un triomphe plus assuré.

D'Alembert réduit les différens objets qui appartiennent à des élémens de philosophie à quatre, l'espace, le temps, l'esprit et la matière. La géométrie se rapporte à l'espace; l'astronomie et l'histoire, au temps; la métaphysique, à l'esprit; la physique, à la

matière; la mécanique, à l'espace, à la matière et au temps; la morale, à l'esprit et à la matière réunis, c'est-à-dire, à l'homme; les belles-lettres et les arts, à ses goûts et à ses besoins. Mais quelque différentes que ces sciences soient entre elles, soit par leur étendue, soit par leur nature, il est néanmoins des vues générales qu'on doit suivre dans la manière d'en traiter les élémens. Il est ensuite des nuances différentes dans la manière d'appliquer ces vues générales aux élémens de chaque science particulière.

Les vérités qui doivent entrer dans des élémens de philosophie sont de deux sortes : celles qui forment la tête de chaque partie de la chaîne, et celles qui se trouvent au point de réunion de plusieurs branches. Les vérités du premier genre ont pour caractère distinctif de ne dépendre d'aucune autre, et de n'avoir de preuves que dans elles-mêmes. D'Alembert ne range pas parmi elles des axiomes, qui sont, pour la plupart, des propositions identiques, et qui ne font que faire tourner inutilement l'esprit sur lui-même, sans qu'il avance d'un seul pas. Mais les vrais principes d'où l'on doit partir, sont des faits simples et reconnus, qui n'en supposent point d'autres, et qu'on ne puisse, par conséquent, ni expliquer, ni contester : en physique, les phénomènes journaliers que l'observation découvre à tous les yeux ; en géométrie, les propriétés sensibles de l'étendue ; en mécanique, l'impénétrabilité des corps, source de leur action mutuelle ; en métaphysique, le résultat de nos sensations ; en morale, les affections premières communes à tous les hommes. La philosophie n'est point destinée à se perdre dans les propriétés générales de l'être et de la substance, dans des questions inutiles sur des notions abstraites, dans des divisions arbitraires, et des nomenclatures

éternelles : elle est la science des faits, et non celle des chimères.

A proprement parler, dit d'Alembert, il n'y a aucune de nos idées qui ne soit simple ; car, quelque composé que soit un objet, l'opération par laquelle nous le concevons, est unique. Ainsi, c'est par une seule opération simple que nous concevons un corps comme une substance tout à la fois étendue, impénétrable, figurée et colorée. Ce n'est donc point par la nature des opérations de l'esprit qu'on doit juger du degré de simplicité des idées : c'est la simplicité de l'objet qui en décide, et cette simplicité n'est pas déterminée par le petit nombre des parties de l'objet, mais par celui des propriétés qu'on y considère. Ainsi, quoique l'espace soit composé de parties, et par conséquent ne soit pas un être simple, cependant l'idée que nous en avons est une idée simple, parce que toutes les parties de l'espace étant de même genre, les idées partielles que renferme l'idée de l'espace sont aussi entièrement semblables. Il en est de même de l'idée du temps. Mais l'idée de corps est composée, parce qu'elle renferme les idées différentes et séparables d'impénétrabilité, de figure et d'étendue.

Les idées simples peuvent se réduire à deux espèces. Les premières sont des notions abstraites : l'abstraction, en effet, n'est autre chose que l'opération par laquelle nous considérons dans un objet une propriété particulière, sans faire attention aux autres. Telles sont les idées déjà citées d'étendue et de durée ; telles sont encore celles d'existence, de sensations, et autres semblables. La seconde espèce d'idées simples renferme les idées primitives que nous acquérons par nos sens, comme celles des couleurs particulières, du froid, du chaud, et ainsi du reste.

On ne saurait mieux rendre les idées simples que par le terme qui les exprime : une définition ne ferait que les obscurcir. Mais toutes les notions qui renferment plusieurs idées simples doivent être définies, ne fût-ce que pour développer ces idées. Ainsi, dans la mécanique, on ne définira, ni l'espace, ni le temps ; mais le mouvement doit être défini, parce que l'idée du mouvement renferme celle du temps et de l'espace. Les idées simples qui entrent dans une définition, doivent être tellement distinctes l'une de l'autre, qu'on ne puisse en retrancher aucune sans rendre la définition incomplète. C'est à quoi on ne saurait apporter trop d'attention, pour ne pas faire regarder comme deux idées distinctes ce qui n'est individuellement que la même. Suivant ce principe, une définition sera d'autant plus claire, tout le reste d'ailleurs égal, qu'elle sera plus courte. On peut même, pour l'abréger encore, y faire entrer des idées composées, pourvu qu'elles aient été bien définies. En tout genre, la briéveté bien entendue sert plus qu'on ne pense à la clarté; elle ne diffère point de la précision, qui consiste à n'employer que les idées nécessaires à les disposer dans l'ordre convenable, et à les exprimer par les termes qui leur sont propres.

La plupart des philosophes ont prétendu que les définitions avaient pour objet d'expliquer la nature de la chose définie. Cette notion, si l'on veut y attacher quelque sens, retombe dans celle qui a été donnée plus haut, et qui semble être beaucoup moins équivoque. En effet, non-seulement nous ignorons la nature de chaque être en particulier, nous ne savons pas même bien distinctement ce que c'est que la *nature* d'un être en lui-même, mais la nature des êtres, envisagée par rapport à nous, n'est autre chose que le développement des idées sim-

ples renfermées dans la notion que nous nous formons de ces êtres. On voit par là combien est futile la question tant agitée, s'il y a des définitions *de chose*, c'est-à-dire, des définitions qui expliquent l'essence des êtres, ou s'il n'y a que des définitions *de nom*, c'est-à-dire, de simples explications de ce qu'on entend par un mot. Les définitions dont il s'agit ne sont, à proprement parler, ni dans l'un, ni dans l'autre cas; elles sont plus que des définitions de nom, et moins que des définitions de choses; elles expliquent la nature de l'objet tel que nous le concevons, mais non tel qu'il est.

Quant aux principes de nos connaissances, nous les appelons *principes*, parce que c'est là que nos connaissances commencent. Mais, bien loin de mériter ce nom par eux-mêmes, ils ne sont peut-être que des conséquences fort éloignées d'autres principes plus généraux que leur sublimité dérobe à nos regards. N'imitons pas les premiers habitans des bords de la mer, qui, ne voyant point de bornes au delà du rivage, croyaient qu'il n'y en avait pas.

A l'égard des vérités qui se trouvent aux points de réunion des différentes branches de la chaîne, elles ne sont des principes, ni en elles-mêmes, ni par rapport à nous, puisqu'elles sont le résultat de plusieurs autres vérités. Mais elles doivent entrer dans des élémens par le grand nombre de vérités qu'elles produisent, et elles peuvent, à cet égard, être traitées comme des principes du second ordre. On reconnaîtra donc ces principes au double caractère d'avoir au-dessous d'eux un grand nombre de vérités de détail, et d'être eux-mêmes dépendans de deux ou de plusieurs vérités primitives. Si cette dépendance ne s'aperçoit pas du premier coup-d'œil, on remplira l'intervalle par quelques vérités destinées à former la liaison, et qui doivent non pas se toucher

immédiatement, mais être disposées entre elles à cette juste distance qui permet à l'esprit le passage facile de l'une à l'autre. Ces vérités qui doivent mener des premiers principes à ceux du second ordre, auront pour l'ordinaire elles-mêmes quelques autres vérités au-dessous d'elles dans des branches collatérales, et par là elles seront faciles à reconnaître pour celles qu'on doit employer de préférence dans des élémens de philosophie.

Je ne m'arrêterai pas à la logique populaire que d'Alembert expose ensuite; mais comme les détails dans lesquels il entre à l'égard de la métaphysique servent de base aux articles qu'il a fournis pour l'Encyclopédie, je crois devoir les caractériser ici d'une manière rapide.

Nos idées sont le principe de nos connaissances, et ces idées ont elles-mêmes leur principe dans nos sensations; c'est là une vérité d'expérience. Mais, comment nos sensations produisent-elles nos idées? Première question que doit se proposer le philosophe, et sur laquelle doit porter tout le système des élémens de philosophie. La génération de nos idées appartient à la métaphysique. C'est un de ses objets principaux, et peut-être devrait-elle s'y borner. Presque toutes les autres questions qu'elle se propose sont insolubles ou frivoles. Elles sont l'aliment des esprits téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas être étonné si tant de questions subtiles, toujours agitées et jamais résolues, ont fait mépriser par les bons esprits cette science vide et contentieuse qu'on appelle communément métaphysique. Elle eût été à l'abri de ce mépris, si elle eût su se contenir dans de justes bornes, et ne toucher qu'à ce qu'il lui est permis d'atteindre; or, ce qu'elle peut atteindre est bien peu de chose. On peut dire, en un sens, de la métaphysique, que tout le monde la

sait ou personne, ou, pour parler plus exactement, que tout le monde ignore celle que tout le monde ne peut savoir. Il en est des ouvrages de ce genre comme des pièces de théâtre : l'impression est manquée, quand elle n'est pas générale. Le vrai en métaphysique ressemble au vrai en matière de goût : c'est un vrai dont tous les esprits ont le germe en eux-mêmes, auquel la plupart ne font point d'attention, mais qu'ils reconnaissent dès qu'on le leur montre. Il semble que tout ce qu'on apprend dans un bon livre de métaphysique, ne soit qu'une réminiscence de ce que notre âme a déjà su; l'obscurité, quand il y en a, vient toujours de la faute de l'auteur, parce que la science qu'il se propose d'enseigner n'a pas d'autre langue que la langue commune. Aussi peut-on appliquer aux bons auteurs de métaphysique ce qu'on a dit des bons écrivains, qu'il n'y a personne qui, en les lisant, ne croie pouvoir en dire autant qu'eux. Mais, si, dans ce genre, tous sont faits pour entendre, tous ne sont pas faits pour instruire.

Le mérite de faire entrer avec facilité dans les esprits des notions vraies et simples, est beaucoup plus grand qu'on ne pense, puisque l'expérience nous prouve combien il est rare; les saines idées métaphysiques sont des vérités communes que chacun saisit, mais que peu d'hommes ont le talent de développer: tant il est difficile, dans quelque sujet que ce puisse être, de se rendre propre ce qui appartient à tout le monde.

L'examen de l'opération de l'esprit qui consiste à passer de nos sensations aux objets extérieurs, est évidemment le premier pas que doit faire la métaphysique. Comment notre âme s'élance-t-elle hors d'elle-même, pour s'assurer de l'existence de ce qui n'est pas elle? Tous les hommes franchissent ce pas-

sage immense, tous le franchissent rapidement et de la même manière : il suffit donc de nous étudier nous-mêmes, pour trouver en nous tous les principes qui serviront à résoudre la grande question de l'existence des objets extérieurs. Elle en renferme trois autres, qu'il ne faut pas confondre : 1°. Comment concluons-nous de nos sensations l'existence de ces objets? 2°. Cette conclusion est-elle démonstrative? 3°. Enfin, comment parvenons-nous, par ces mêmes sensations, à nous former une idée des corps et de l'étendue?

La première de ces questions ayant, pense d'Alembert, une vérité de fait pour objet, c'est-à-dire, la conclusion que nous tirons de nos sensations à l'existence des objets, la solution en est susceptible de toute l'évidence possible. Cette conclusion est une opération de l'esprit dont les philosophes seuls s'étonnent, mais dont ils ont bien droit de s'étonner, et le peuple, qui rit de leur surprise, la partage bientôt pour peu qu'il réfléchisse. Il ne reste cependant autre chose à faire ici que de suivre l'intention de la nature, en s'attachant au toucher *comme* à celui de nos sens qui nous fait vraiment connaître l'existence des objets extérieurs. D'ailleurs, l'impénétrabilité, cette qualité essentielle des corps, ne nous est connue que par le toucher : nouvelle observation qui indique le toucher au métaphysicien comme le sens dont il doit s'aider dans une pareille recherche.

Une observation très-fréquente et très-simple nous sert à distinguer notre corps de ceux qui l'environnent. Quand quelque partie de notre propre corps en touche une autre, notre sensation est double : elle est simple et sans réplique, lorsque nous touchons un corps étranger. En voilà assez pour distinguer le *nous*, et pour reconnaître d'abord en

général la différence de ce qui est *nôtre* d'avec ce qui ne l'est pas.

Mais la conclusion que nous tirons de nos sensations à l'existence des objets est-elle démonstrative? Les philosophes se partagent sur ce point, quoique tous conviennent que notre penchant à juger de l'existence des corps est invincible. D'Alembert réfute plusieurs raisonnemens allégués par les philosophes pour prouver que l'assertion de l'existence des choses extérieures a une certitude démonstrative, et entr'autres l'argument cartésien, que Dieu, le plus vrai de tous les êtres, nous tromperait si les objets extérieurs n'existaient point hors de nous, d'autant plus qu'il est lui-même l'auteur des idées que nous avons de ces objets extérieurs. La meilleure réponse, à son avis, est celle de Diogène à Zénon : Il faut abandonner à sa bonne foi celui qui n'admet pas l'existence des corps extérieurs, ou le laisser vivre et raisonner avec des fantômes. Ce qu'il y a de fort singulier, suivant lui, et il a pleinement raison, c'est que Malebranche ne se soit abstenu de nier l'existence de la matière que par crainte de contredire la révélation; comme si la révélation n'était pas appuyée sur cette existence! Réduisez un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout-à-fait insensé. Chez le commun des philosophes chrétiens, c'est la raison qui défend la foi; ici, par une disposition d'esprit singulière, c'est la foi de Malebranche qui a mis à couvert sa raison, et qui lui a épargné l'absurdité la plus insoutenable.

La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques contre l'existence des corps, est celle-ci : Les mêmes effets naissent des mêmes causes; or, supposons pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous fe-

raient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter.

L'illusion dans les songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étaient réels; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil nous nous apercevons que ce que nous avons cru voir, toucher ou entendre, n'a aucun rapport, ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons d'avoir fait auparavant. Nous distinguons donc la veille du sommeil par cette continuité d'actions, qui, pendant la veille, se suivent, et s'occasionnent les unes les autres; elles forment une chaîne continue, que les songes viennent tout à coup briser ou interrompre, et dans laquelle nous remarquons sans peine les lacunes que le sommeil y a faites. Par ces principes, on peut distinguer, dans les objets, l'existence réelle de l'existence supposée.

La troisième question, comment nous parvenons à nous former l'idée des corps et de l'étendue, renferme des difficultés encore plus réelles, et même en un certain sens insólubles. Le toucher nous apprend sans doute à distinguer ce qui est *nôtre* d'avec ce qui nous environne : il nous fait, pour ainsi dire, circonscrire l'univers à nous-mêmes; mais, comment nous donne-t-il l'idée de cette contiguité des parties, en quoi consiste proprement la notion de l'étendue? Voilà sur quoi la philosophie ne peut, d'après d'Alembert, nous fournir que des lumières fort imparfaites. C'est que nous ne pouvons remonter jusqu'aux perceptions simples qui sont les élémens de cette perception multiple, comme nous ne pouvons remonter aux élémens de la matière. C'est que toute

perception primitive, unique et élémentaire, ne peut avoir pour objet qu'un être simple, et qu'il nous est aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée, que de concevoir comment un être composé peut se former d'êtres simples. En un mot, la sensation qui nous fait connaître l'étendue, est, par sa nature, aussi incompréhensible que l'étendue même. Ainsi, l'essence de la matière, et la manière dont nous nous en formons l'idée, resteront toujours couvertes de nuages. Nous pouvons conclure, de nos sensations, qu'il y a des êtres hors de nous. Mais cet être que nous appelons matière est-il semblable à l'idée que nous nous en formons? C'est ce que nous devons nous résoudre à ignorer.

Il y a, dans chaque science, des principes, vrais ou supposés, qu'on saisit par une espèce d'instinct auquel on doit s'abandonner sans résistance : autrement il faudrait admettre, dans les principes, un progrès à l'infini, qui serait aussi absurde qu'un progrès à l'infini dans les êtres et dans les causes, et qui rendrait tout incertain, faute d'un point fixe d'où l'on pût partir. C'est pour satisfaire nos besoins, et non pas notre curiosité, que les sensations nous sont données; c'est pour nous faire connaître le rapport que les êtres extérieurs ont au nôtre, et non pour nous faire connaître ces êtres en eux-mêmes. Que nous importe au fond de pénétrer dans l'essence des corps, pourvu que la matière étant supposée telle que nous la concevons, nous puissions déduire des propriétés que nous y regardons comme primitives, les autres propriétés secondaires que nous apercevons en elle, et que le système général des phénomènes, toujours uniforme et continu, ne nous présente nulle part de contradiction ?

Mais quand la matière, telle que nous la concevons, ne serait qu'un phénomène fort différent de ce qu'elle est en elle-même, quand nous n'aurions pas d'idée nette, ni peut-être même d'idée juste de sa nature, l'expérience journalière nous démontre que cet assemblage d'êtres, quel qu'il soit, que nous appelons matière, est, par lui-même, incapable d'action, de vouloir, de sentiment et de pensée. C'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme point en nous le principe pensant. Le sage se borne à cette vérité incontestable, sans chercher à rendre raison de la plupart des phénomènes qui accompagnent nos sensations; il n'entreprendra point d'expliquer pourquoi nous rapportons le toucher aux extrémités de notre corps, et comment le principe sentant qui est en nous, principe simple et indivisible de sa nature, se transporte, si on peut parler ainsi, tantôt successivement, tantôt à la fois, dans toutes les extrémités du principe matériel qui sont affectées par les objets extérieurs. En général, on ne doit jamais oublier que, plus on approfondit les différentes questions qui sont du ressort de la métaphysique, plus on voit combien leur solution est au-dessus de nos lumières, et avec quel soin on doit les exclure des élémens de philosophie. Dans le grand nombre de ces questions se rangent, par exemple, les suivantes : L'âme pense ou sent-elle toujours? En quoi consiste l'union du corps et de l'âme, et leur influence réciproque? En quel temps l'âme est-elle unie au corps? Les habitudes sont-elles dans le corps et dans l'âme, ou dans l'âme seulement? En quoi consiste l'inégalité des esprits? Cette inégalité est-elle dans les âmes, ou dépend-elle uniquement de la disposition du corps, de l'éducation, des circonstances, de la société? Comment ces différens objets peuvent-ils influer si différemment sur des

âmes qui seraient toutes égales d'ailleurs, ou comment des substances simples peuvent-elles être inégales par leur nature? Comment les animaux, avec des organes pareils aux nôtres, avec des sensations semblables, et souvent plus vives, restent-ils bornés à ces mêmes sensations, sans en tirer, comme nous, une foule d'idées abstraites et réfléchies, les notions métaphysiques, les langues, les lois, les sciences et les arts? Enfin, jusqu'où la réflexion peut-elle porter les animaux, et pourquoi ne peut-elle pas les porter au-delà? Sur tous ces objets, l'intelligence suprême a mis au devant de notre faible vue un voile que nous voudrions en vain arracher.

L'existence des objets de nos sensations, celle de notre corps, et celle de l'être pensant qui existe en nous, conduisent le philosophe à la grande vérité de l'existence de Dieu. Cette vérité ne peut être l'objet de la révélation, puisque la révélation la suppose. Le philosophe raisonnable se borne ici aux preuves qui sont communes à toutes les sectes, aux seuls argumens qui sont fondés sur des principes avoués par tous les siècles et par tous les hommes. Il cherche l'existence de Dieu dans les phénomènes de l'univers, dans les lois admirables de la nature, non dans ces lois métaphysiques sujettes à exceptions, et que chacun peut, à son gré, étendre, modifier et resserrer, mais dans les lois primitives fondées sur les propriétés invariables des corps. Ces lois, si simples qu'elles paraissent dériver de l'existence même de la matière, n'en dévoilent que mieux l'intelligence suprême. Par la manière dont elle a construit les différentes parties de notre univers, elle semble n'avoir eu besoin que de donner à cette grande machine la première impulsion, pour en régler à jamais les différens phénomènes, et pour produire, comme par un seul acte de sa volonté, l'ordre

constant et inaltérable de la nature; impulsion trop admirable et trop raisonnée pour être l'effet d'un hasard aveugle. C'est dans ces lois générales, plutôt que dans les phénomènes particuliers, que le philosophe cherche l'Etre-Suprême. Ce n'est pas que les procédés d'un insecte, qui occupe en apparence si peu de place dans l'univers, découvrent moins à un esprit attentif l'intelligence infinie que les phénomènes généraux; mais ce dernier spectacle est bien plus fait que le premier pour frapper tous les yeux, et les meilleurs argumens en ce genre sont ceux qui peuvent convaincre le plus grand nombre.

De toutes les vérités métaphysiques, celle qui nous intéresse le plus après l'existence de Dieu, et sans laquelle même l'existence de Dieu nous intéresserait beaucoup moins, est l'immortalité de l'âme. Comme cette vérité tient en même temps à la philosophie et à la révélation, il est nécessaire de distinguer ce qu'elle emprunte de l'une et de l'autre. La philosophie fournit des argumens pressans de la réalité d'une autre vie. Nous avons de très-fortes raisons de croire que notre âme subsistera éternellement, parce que Dieu ne pourrait la détruire sans l'anéantir, que l'anéantissement de ce qu'il a produit une fois ne paraît pas être dans les vues de sa sagesse, et que les corps mêmes ne se détruisent qu'en se transformant. Mais, d'un autre côté, l'exemple des animaux dans lesquels la substance immatérielle périt avec eux, et ce grand principe que rien de ce qui est créé n'est immortel de sa nature, suffisent pour nous faire sentir que Dieu pouvait ne créer notre âme que pour un temps. Ainsi l'impénétrabilité des décrets éternels nous laisserait toujours quelque espèce d'incertitude sur cet important objet, si la religion révélée ne venait au secours de nos lumières, non pour y suppléer entièrement, mais pour y ajouter

le peu qui leur manque. D'un côté, la vertu, souvent malheureuse dans ce monde, exige, de la justice de l'Etre Suprême, des récompenses après la mort; de l'autre, la révélation nous fait connaître pourquoi Dieu, qui doit des récompenses à la vertu, ne les lui accorde pas dès cette vie même, et souffre qu'elle soit malheureuse sans paraître l'avoir mérité. La religion seule, dit Pascal, empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une énigme.

L'existence de l'Etre-Suprême étant une fois reconnue, nous conduit à chercher le culte que nous devons lui rendre. Mais, quoique la philosophie nous instruise jusqu'à un certain point sur ce grand objet, cependant les lumières qu'elle nous donne sont très-imparfaites. Le Créateur nous en a avertis lui-même, en nous prescrivant, par une révélation particulière, la manière dont il veut être honoré, et que tous les efforts de la raison n'auraient pu nous faire découvrir. Ainsi la religion, qui n'est autre chose que le culte que nous devons à l'intelligence souveraine, ne doit point entrer dans des élémens de philosophie. La religion naturelle ne doit même y paraître que pour nous avertir qu'elle ne suffit pas.

Mais ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison, et ce qui est, en conséquence, uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on appelle morale, et l'un des plus importans sujets sur lesquels la raison puisse s'exercer. La morale est une suite nécessaire de l'établissement des sociétés, puisqu'elle a pour objet ce que nous devons aux autres hommes. Or, l'établissement des sociétés est dans les décrets du Créateur, qui a rendu les hommes nécessaires les uns aux autres. Ainsi les principes moraux rentrent

dans les décrets éternels. Il n'en faut pourtant pas, ajoute d'Alembert, conclure, avec quelques philosophes, que la connaissance de ces principes suppose nécessairement la connaissance de Dieu. Il s'ensuivrait de là, contre le sentiment des théologiens mêmes, que les païens n'auraient eu aucune idée de vertu. La religion, sans doute, épure et sanctifie les motifs qui nous font pratiquer les vertus morales; mais Dieu, sans se faire connaître aux hommes, a pu leur faire sentir, et leur a fait sentir en effet la nécessité de pratiquer ces vertus pour leur propre avantage. On a vu de même, par un effet de cette providence qui veille au maintien de la société, des sectes de philosophes, qui révoquaient en doute l'existence d'un premier être, professer, dans la plus grande rigueur, les vertus humaines. Zénon, chef des stoïciens, n'admettait d'autre Dieu que l'univers, et sa morale est la plus pure que la lumière naturelle ait pu inspirer aux hommes. C'est donc à des motifs purement humains que les sociétés ont dû naissance : la religion n'a eu aucune part à leur première formation; et, quoiqu'elle soit destinée à en serrer le nœud, cependant on peut dire qu'elle est principalement faite pour l'homme considéré en lui-même. Il suffit, pour s'en convaincre, de faire attention aux maximes qu'elle nous inspire, à l'objet qu'elle nous propose, aux récompenses et aux peines qu'elle nous promet. *Le philosophe ne se charge donc que de placer l'homme dans la société, et de l'y conduire; c'est au missionnaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels.*

La connaissance des principes moraux, qui précède la connaissance de l'Etre Suprême, est elle-même précédée par d'autres connaissances. C'est par les sens que nous apprenons quels sont nos rapports avec les autres hommes et nos besoins réciproques,

et c'est par ces besoins réciproques que nous parvenons à connaître ce que nous devons à la société, et ce qu'elle nous doit. Il semble donc qu'on peut définir très-exactement l'injuste, ou, ce qui revient au même, le mal moral, *ce qui tend à nuire à la société en troublant le bien-être physique de ses membres*. En effet, le mal physique est la suite naturelle du mal moral; et, comme nos sensations suffisent, sans aucune opération de notre esprit, pour nous donner l'idée du mal physique, il est évident que, dans l'ordre de nos connaissances, c'est cette idée qui conduit à celle du mal, quoique l'une et l'autre soient de nature différente. Que ceux qui nieront cette vérité supposent l'homme impassible, et qu'ils essaient de lui faire acquérir, dans cette hypothèse, la notion de l'injuste.

Mais cette notion en suppose une autre, celle de la liberté; car, si l'homme n'était pas libre, toute idée de mal se réduirait au mal physique. C'est donc renverser l'ordre naturel des idées que de vouloir prouver l'existence de la liberté par celle du bien et du mal moral. C'est prouver une vérité qui n'est que de sentiment, c'est-à-dire, de l'ordre le plus simple, par une vérité, sans doute aussi incontestable, mais qui dépend d'une suite de notions plus combinées. Nous disons que l'existence de la liberté n'est qu'une vérité de sentiment, et non pas de discussion : il est facile de s'en convaincre; car le sentiment de notre liberté consiste dans le sentiment du pouvoir que nous avons de faire une action contraire à celle que nous faisons actuellement. L'idée de la liberté est donc celle d'un pouvoir qui ne s'exerce pas, et dont l'essence même est de ne pas s'exercer au moment que nous le sentons. Cette idée n'est donc qu'une opération de notre esprit, par laquelle nous séparons le pouvoir d'agir d'avec

l'action même, en regardant ce pouvoir oisif (quoique réel) comme subsistant pendant que l'action n'existe pas. Ainsi la notion de la liberté ne peut être qu'une vérité de conscience. En un mot, la seule preuve dont cette vérité soit susceptible, est analogue à celle de l'existence des corps. Des êtres réellement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre. Nous devons donc croire que nous sommes libres. D'ailleurs, quelles difficultés pourrait présenter cette grande question, si on voulait la réduire au seul énoncé net dont elle soit susceptible? Demander si l'homme est libre, ce n'est pas demander s'il agit sans motif et sans cause, ce qui serait impossible, mais s'il agit par choix et sans contrainte; et sur cela il suffit d'en appeler au témoignage universel de tous les hommes. Quel est le malheureux, près de périr pour ses forfaits, qui ait jamais pensé à s'en justifier en soutenant à ses juges qu'une nécessité inévitable l'a entraîné dans le crime? C'en est assez pour faire sentir aux philosophes combien les *discussions* métaphysiques sur la liberté sont *inutiles à la* tête d'un traité de morale. Vouloir aller, en cette matière, au-delà du sentiment, c'est se jeter tête baissée dans les ténèbres.

Quoique le genre humain ne compose proprement qu'une grande famille, néanmoins la trop grande étendue de cette famille l'a obligée de se séparer en différentes sociétés qui ont pris le nom d'*états*, dont les membres se rapprochent par des liens particuliers, indépendamment de ceux qui les unissent au système général. La morale a donc quatre objets : 1°. ce que les hommes se doivent, comme membres de la société générale; 2°. ce que les sociétés particulières doivent à leurs membres; 3°. ce qu'elles se doivent les unes aux autres; 4°. enfin, ce

que les membres de chaque société particulière se doivent mutuellement, et à l'état dont ils sont membres. Les premiers devoirs renferment la loi naturelle, ou générale, qui n'est bornée ni par les temps, ni par les lieux, et qu'on peut nommer la *morale de l'homme;* les devoirs de la seconde espèce peuvent être appelés la *morale des législateurs;* ceux de la troisième, la *morale des états;* enfin, les devoirs du quatrième genre, la *morale du citoyen.* Ainsi, on trouve, dans cette division, le droit naturel ou commun, le droit politique, qu'il ne faut pas confondre avec la politique, à laquelle il est souvent contraire, le droit des gens, et le droit positif. A ces quatre branches de la morale, on peut en ajouter une cinquième, la *morale du philosophe;* elle n'a pour objet que nous-mêmes, et la manière dont nous devons penser pour rendre notre condition la meilleure ou la moins triste qu'il est possible. Je ne puis suivre d'Alembert dans les détails où il entre en parcourant successivement ces différentes branches de la philosophie morale.

Il y a dans l'idée que ce philosophe attachait à la philosophie en général, et à la métaphysique en particulier, bien des notions auxquelles il nous est impossible de refuser notre assentiment. Tout le monde l'approuvera, sans doute, pour avoir restreint la métaphysique aux choses qui sont réellement connaissables, et dont la connaissance est d'une véritable utilité à l'homme, rejeté toutes les logomachies inutiles, toutes les subtilités et toutes les discussions sur des problèmes qui sont insolubles pour la raison, et enfin encouragé les philosophes à exprimer leurs idées dans le langage vulgaire, afin de les rendre ainsi accessibles au grand monde, et de ne pas les renfermer uniquement dans l'enceinte des écoles. Sous ce point de vue, ses *Elémens de phi-*

losophie sont parfaitement dignes de recommandation. Mais si on limite la métaphysique de cette manière, on est en droit d'exiger que la connaissance qu'elle renferme alors soit réellement valable, et c'est précisément à cet égard que les *Elémens de philosophie* de d'Alembert pèchent le plus. Sa philosophie est une philosophie des cinq sens et de l'entendement ordinaire de l'homme : elle n'a même pas la profondeur dont peut s'enorgueillir la secte des philosophes anglais qui établit le sens commun en principe, et elle est, au contraire, beaucoup plus maigre et plus superficielle. D'Alembert n'a pas le moins du monde réfléchi qu'il faut expliquer par la nature des facultés intellectuelles de l'homme, pourquoi il n'y a pas et ne peut point y avoir de métaphysique, dans l'acception proprement dite du mot, pourquoi cependant les hommes ont, dans tous les temps, essayé d'établir une métaphysique semblable, et enfin comment on peut satisfaire le besoin métaphysique fondé sur la nature de la raison. De grands mots tiennent, chez lui, la place d'un raisonnement solide.

Ce qui peut surtout lui être reproché, comme aussi aux autres encyclopédistes français, c'est le parallèle qu'il établit entre la religion révélée et la philosophie. A la vérité, il semble souvent accorder de l'autorité à la première, et lui concéder le mérite de venir au secours de la raison humaine, et de suppléer à sa faiblesse. Mais il n'y a non plus là qu'une simple apparence. En y regardant de plus près, on sent aisément le persifflage qui se couvre du manteau de l'orthodoxie pour ne pas choquer directement, et fréquemment même pour assurer d'autant mieux le triomphe du naturalisme. Il ne faut donc pas non plus être étonné que les articles philosophiques de l'Encyclopédie aient été attaqués

avec chaleur, et quelquefois même avec passion, par des écrivains qui y découvraient les germes de l'athéisme et du naturalisme, et qui embrassaient la cause de la religion. Malheureusement ces adversaires n'étaient pas assez habiles en philosophie pour pouvoir combattre avec succès le système des encyclopédistes avec les armes de la raison, en sorte que ceux-ci n'avaient pas de peine à remporter une victoire complète, d'autant plus même, que, quand ils se voyaient réellement battus, ils avaient toujours la ressource de se couvrir du masque de la religiosité et du respect pour l'autorité de la révélation.

Je crois devoir encore parler des *Réflexions sur le goût*, que d'Alembert a insérées dans ses *Mélanges de littérature et de philosophie*. Le goût, suivant lui, n'est point arbitraire; mais il n'étend pas son ressort sur toutes les beautés dont un ouvrage de l'art est susceptible. Il en est de frappantes et de sublimes, que saisissent également tous les esprits, que la nature produit sans effort dans tous les siècles et chez tous les peuples, et dont par conséquent tous les esprits, tous les siècles et tous les peuples sont juges. Il en est qui ne touchent que les âmes sensibles, et qui glissent sur les autres. Les beautés de cette espèce ne sont que du second ordre; car ce qui est grand est préférable à ce qui n'est que fin. Elles sont cependant celles qui demandent le plus de sagacité pour être produites, et de délicatesse pour être senties. Aussi sont-elles plus fréquentes parmi les nations chez lesquelles les agrémens de la société ont perfectionné l'art de vivre et de jouir. Ce genre de beautés faites pour le petit nombre, est proprement l'objet du goût, qu'on peut définir *le talent de démêler dans les ouvrages de l'art ce qui doit plaire aux âmes sensibles, et ce qui doit les blesser.*

Si le goût n'est pas arbitraire, il est donc fondé sur des principes incontestables; et, ce qui en est une suite nécessaire, il ne doit point y avoir d'ouvrage de l'art dont on ne puisse juger, en y appliquant ces principes. En effet, la source de notre plaisir et de notre ennui est uniquement et entièrement en nous; nous trouverons donc au dedans de nous-mêmes, en y portant une vue attentive, des règles générales et invariables de goût, qui seront comme la pierre de touche à l'épreuve de laquelle toutes les productions du talent pourront être soumises. Ainsi, le même esprit philosophique qui nous oblige, faute de lumières suffisantes, de suspendre à chaque instant nos pas dans l'étude de la nature et des objets qui sont hors de nous, doit, au contraire, dans tout ce qui est l'objet du goût, nous porter à la discussion. Mais il n'ignore pas, en même temps, que cette discussion doit avoir un terme. En quelque matière que ce soit, nous devons désespérer de remonter jamais aux premiers principes, qui sont toujours pour nous derrière un nuage. Vouloir trouver la cause métaphysique de nos plaisirs, serait un projet aussi chimérique que d'entreprendre d'expliquer l'action des objets sur nos sens. Mais, comme on a su réduire à un petit nombre de sensations l'origine de nos connaissances, on peut de même réduire les principes de nos plaisirs, en matière de goût, à un petit nombre d'observations incontestables sur notre manière de sentir. C'est jusque-là que le philosophe remonte; mais c'est là qu'il s'arrête, et d'où, par une pente naturelle, il descend ensuite aux conséquences.

La justesse de l'esprit, déjà si rare par elle-même, ne suffit pas dans cette analyse. Ce n'est pas même encore assez d'une âme délicate et sensible. Il faut de plus, s'il est permis de s'expliquer de la sorte,

ne manquer d'aucun des sens qui composent le goût. Dans un ouvrage de poésie, par exemple, on doit parler tantôt à l'imagination, tantôt au sentiment, tantôt à la raison, mais toujours à l'organe. Les vers sont une espèce de chant, sur lequel l'oreille est si inexorable, que la raison même est quelquefois obligée de lui faire de légers sacrifices. Ainsi, un philosophe dénué d'organe, eût-il d'ailleurs tout le reste, sera un mauvais juge en matière de poésie. Il prétendra que le plaisir qu'elle nous procure, est un plaisir d'opinion, qu'il faut se contenter, dans quelque ouvrage que ce soit, de parler à l'esprit et à l'âme. Il jettera même, par des raisonnemens captieux, un ridicule apparent sur le soin d'arranger des mots pour le plaisir de l'oreille. C'est ainsi qu'un physicien, réduit au seul sentiment du toucher, prétendrait que les objets éloignés ne peuvent agir sur nos organes, et le prouverait par des sophismes, auxquels on ne pourrait répondre qu'en lui rendant l'ouïe et la vue. Notre philosophe croira n'avoir rien ôté à un ouvrage de poésie, en conservant tous les termes, et en les transposant pour détruire la mesure; il attribuera à un préjugé, dont il est esclave lui-même sans le vouloir, l'espèce de langueur que l'ouvrage lui paraît avoir contractée par ce nouvel état. Il ne s'apercevra pas qu'en rompant la mesure, et en renversant les mots, il a détruit l'harmonie qui résultait de leur arrangement et de leur liaison. Que dirait-on d'un musicien qui, pour prouver que le plaisir de la mélodie est un plaisir d'opinion, dénaturerait un air fort agréable, en transportant au hasard les sons dont il est composé? Ce n'est pas ainsi que le vrai philosophe jugera du plaisir que donne la poésie. Il n'accordera, sur ce point, ni tout à la nature, ni tout à l'opinion. Il reconnaîtra que, comme la musique a un effet général sur tous

les peuples, quoique la musique des uns ne plaise pas toujours aux autres, de même tous les peuples sont sensibles à l'harmonie poétique, quoique leur poésie soit fort différente. C'est en examinant avec attention cette différence, qu'il parviendra à déterminer jusqu'à quel point l'habitude influe sur le plaisir que nous font la poésie et la musique, ce que l'habitude ajoute de réel à ce plaisir, et ce que l'opinion peut aussi y joindre d'illusoire.

Il ne suffit pas à un philosophe d'avoir tous les sens qui composent le goût : il est encore nécessaire que l'exercice de ces sens n'ait pas été trop concentré dans un seul objet. Malebranche ne pouvait lire sans ennui les meilleurs vers, quoiqu'on remarque dans son style les grandes qualités du poëte, l'imagination, le sentiment et l'harmonie. Mais, trop exclusivement appliquée à ce qui est l'objet de la raison, ou plutôt du raisonnement, son imagination se bornait à enfanter des hypothèses philosophiques, et le degré de sentiment dont il était pourvu, à les embrasser avec ardeur comme des vérités. Quelque harmonieuse que soit sa prose, l'harmonie *poétique* était sans charmes pour lui, soit qu'en effet la sensibilité de son oreille fût bornée à l'harmonie de la prose, soit qu'un talent naturel lui fît produire de la prose harmonieuse sans qu'il s'en aperçut, comme son imagination le servait sans qu'il s'en doutât, ou comme un instrument rend des accords sans le savoir.

Ce n'est pas seulement à quelque défaut de sensibilité dans l'âme ou dans l'organe, qu'on doit attribuer les faux jugemens en matière de goût. Le plaisir que nous fait éprouver un ouvrage de l'art, vient ou peut venir de plusieurs sources différentes. L'analyse philosophique consiste donc à savoir les distinguer et les séparer toutes, afin de rapporter à chacune ce

qui lui appartient, et de ne pas attribuer notre plaisir à une cause qui ne l'ait point produit. C'est sans doute sur les ouvrages qui ont réussi en chaque genre, que les règles doivent être faites; mais ce n'est point d'après le résultat général du plaisir que ces ouvrages nous ont donné, c'est d'après une discussion réfléchie, qui nous fasse discerner les endroits dont nous avons été vraiment affectés d'avec ceux qui n'étaient destinés qu'à servir d'ombre ou de repos, d'avec ceux même où l'auteur s'est négligé sans le vouloir. Faute de suivre cette méthode, l'imagination échauffée par quelques beautés du premier ordre dans un ouvrage monstrueux d'ailleurs, fermera bientôt les yeux sur les endroits faibles, transformera les défauts mêmes en beautés, et nous conduira par degrés à cet enthousiasme froid et stupide qui ne sent rien à force d'admirer tout; espèce de paralysie de l'esprit, qui nous rend indignes et incapables de goûter les beautés réelles. Ainsi, sur une impression confuse et machinale, ou bien on établira de faux principes de goût, ou, ce qui n'est pas moins dangereux, on érigera en principe ce qui est en soi purement arbitraire; on rétrécira les bornes de l'art, et on prescrira des limites à nos plaisirs, parce qu'on n'en voudra que d'une seule espèce, et dans un seul genre; on tracera, autour du talent, un cercle étroit dont on ne lui permettra pas de sortir. C'est à la philosophie à nous délivrer de ces liens.

Il est une autre espèce d'erreurs dont le philosophe doit avoir d'autant plus d'attention à se garantir qu'il lui est plus aisé d'y tomber. Elle consiste à transporter aux objets du goût des principes vrais en eux-mêmes, mais qui n'ont pas d'application à ces objets. D'Alembert en rapporte des exemples intéressans. Au reste, il n'est point à craindre que la

discussion et l'analyse émoussent le sentiment, ou refroidissent le génie dans ceux qui posséderont ces précieux dons de la nature. Le philosophe sait que, dans le moment de la production, le génie ne veut aucune contrainte, qu'il aime à courir sans frein et sans règle, à produire le monstrueux à côté du sublime. La raison donne donc au génie qui crée une liberté entière : elle lui permet de s'épuiser jusqu'à ce qu'il ait besoin de repos, comme ces coursiers fougueux dont on ne vient à bout qu'en les fatigant. Alors elle revient sévèrement sur les productions du génie, elle conserve ce qui est l'effet du véritable enthousiasme, elle proscrit ce qui est l'ouvrage de la fougue, et c'est ainsi qu'elle fait éclore les chefs-d'œuvre.

On peut, d'après ces réflexions, répondre en deux mots à la question souvent agitée, si le sentiment est préférable à la discussion pour juger un ouvrage de goût. L'impression est le juge naturel du premier moment : la discussion l'est du second. Dans les personnes qui joignent à la finesse et à la promptitude du tact, la justesse et la netteté de l'esprit, le second juge ne fera, pour l'ordinaire, que confirmer les arrêts rendus par le premier. Mais, dira-t-on, comme ils ne seront pas toujours d'accord, ne vaudrait-il pas mieux s'en tenir, dans tous les cas, à la première décision que le sentiment prononce? Quelle triste occupation de chicaner ainsi avec son propre plaisir! Et quelle obligation aurons-nous à la philosophie, quand son effet sera de le déterminer? On répond avec regret que tel est le malheur de la condition humaine. Nous n'acquérons guères de connaissances nouvelles que pour nous désabuser de quelque illusion agréable, et nos lumières sont presque toujours aux dépens de nos plaisirs. La simplicité de nos aïeux était peut-être plus fortement remuée par les prières

monstrueuses de notre ancien théâtre, que nous ne le sommes aujourd'hui par la plus belle de nos pièces dramatiques. Les nations moins éclairées que la nôtre ne sont pas moins heureuses, parce qu'avec moins de désirs, elles ont aussi moins de besoins, et que des plaisirs grossiers ou moins raffinés leur suffisent. Cependant nous ne voudrions pas changer nos lumières pour l'ignorance de ces nations, et pour celle de nos ancêtres. Si ces lumières peuvent diminuer nos plaisirs, elles flattent en même temps notre vanité : on s'applaudit d'être devenu difficile, on croit avoir acquis par là un degré de mérite. L'amour propre est le sentiment auquel nous tenons le plus, et que nous sommes le plus empressés de satisfaire. Le plaisir qu'il nous fait éprouver n'est pas, comme beaucoup d'autres, l'effet d'une impression subite et violente; mais il est plus continu, plus uniforme, plus durable, et se laisse goûter à plus longs traits.

Denys Diderot adopta le naturalisme, comme d'Alembert; mais il le surpassa de beaucoup dans l'art d'exposer ses idées avec facilité et agrément. Ses ouvrages et ses critiques dramatiques ne doivent point trouver place ici. Je ne puis m'occuper que de ses écrits relatifs à la philosophie, et capables de servir à caractériser ses opinions. Je commencerai donc par ses *Pensées philosophiques*, qui expriment le mieux ses véritables sentimens.

Le principal but des *Pensées philosophiques* est de défendre le naturalisme et l'athéisme contre les partisans orthodoxes de l'Eglise catholique. Quelques citations feront juger de la manière dont Diderot déclame et raisonne.

Quelles voix! Quels cris! Quels gémissemens! Qui a renfermé dans ces cachots tous ces cadavres plaintifs? Quels crimes ont commis tous ces malheureux? Les uns se frappent la poitrine avec des cail-

loux; d'autres se déchirent le corps avec des ongles de fer; tous ont les regrets, la douleur et la mort dans les yeux. Qui les condamne à ces tourmens?... *Le Dieu qu'ils ont offensé*.... Quel est donc ce Dieu?.... *Un Dieu plein de bonté*... Le Dieu plein de bonté trouverait-il du plaisir à se baigner dans les larmes? Les frayeurs ne feraient-elles pas injure à sa clémence? Si des criminels avaient à calmer les fureurs d'un tyran, que feraient-ils de plus?

Sur le portrait qu'on nous fait de l'Etre-Suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, sur certaines comparaisons qui nous expriment en nombre le rapport de ceux qu'il laisse périr à ceux à qui il daigne tendre la main, l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât point. On serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré qu'on n'a rien à craindre dans l'autre. La pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on nous peint.

Diderot fait ensuite parler l'athée lui-même. Je vous dis qu'il n'y a point de Dieu; que la création est une chimère; que l'éternité du monde n'est pas plus incommode que l'éternité d'un esprit; que, parce que je ne conçois pas comment le mouvement a pu engendrer cet univers, qu'il a si bien la vertu de conserver, il est ridicule de lever cette difficulté par l'existence supposée d'un être que je ne conçois pas davantage; que, si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute Providence. Je vous dis que si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être le mieux qu'il est possible; car si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est, en Dieu, impuissance ou mauvaise volonté. C'est donc pour le

mieux que je ne suis pas plus éclairé sur son existence. Cela posé, qu'ai-je à faire de vos lumières? Quand il serait aussi démontré qu'il l'est peu, que tout mal est la source d'un bien, qu'il était bon qu'un Britannicus, que le meilleur des princes, pérît, qu'un Néron, que le plus méchant des hommes, régnât, comment prouverait-on qu'il était impossible d'atteindre au même but sans user des mêmes moyens? Permettre des vices pour relever l'éclat des vertus, c'est un bien frivole avantage pour un inconvénient si réel. — Voilà, dit l'athée, ce que je vous objecte. Qu'avez-vous à répondre?... *Que je suis un scélérat, et que si je n'avais rien à craindre de Dieu, je n'en combattrais pas l'existence.* Laissons cette phrase aux déclamateurs : elle peut choquer la vérité, l'urbanité la défend, et elle marque peu de charité. Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier? On n'a recours aux invectives que quand on manque de preuves. Entre deux controversistes, il y a cent à parier contre un, que celui qui aura tort se fâchera. « Tu prends ton tonnerre, au lieu de » me répondre, dit Ménippe à Jupiter; tu as donc » tort. »

Diderot distingue les athées en trois classes. Il y en a quelques-uns qui disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, et qui le pensent; *ce sont les vrais athées.* Un assez grand nombre ne savent qu'en penser, et décideraient volontiers la question à croix ou pile; *ce sont les athées sceptiques.* Beaucoup plus voudraient qu'il n'y en eût point, qui font semblant d'en être persuadés, et qui vivent comme s'ils l'étaient; *ce sont les fanfarons du parti.* Il faut détester les fanfarons, parce qu'ils sont faux, plaindre les vrais athées, parce que toute consolation semble morte pour eux, et *prier Dieu* pour les sceptiques,

parce qu'ils manquent de lumières. Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites : le sceptique n'est point décidé sur ces articles; l'athée les nie. Le sceptique a donc, pour être vertueux, un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament, et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un peut-être.

On convient, continue Diderot, qu'il est de la dernière importance de n'employer à la défense d'un culte que des raisons solides. Cependant on persécuterait volontiers ceux qui travaillent à décrier les mauvaises. N'est-ce pas assez que l'on soit chrétien : faut-il encore l'être par de mauvaises raisons? Quand les dévots jugent une fois qu'un écrit contient quelque chose de contraire à leurs idées, on peut s'attendre à toutes les calomnies qu'ils ont répandues sur le compte de tant de gens de bien. Il y a long-temps qu'ils ont damné Descartes, Montaigne, Locke et Bayle; pourquoi épargneraient-ils davantage les encyclopédistes? Les preuves du christianisme sont grandes; mais le seraient-elles cent fois davantage, le christianisme ne serait point encore démontré. Pourquoi donc, dit Diderot, exiger de moi que je croie qu'il y a trois personnes en Dieu, aussi fermement que je crois que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits? Toute preuve doit produire en moi une certitude proportionnée à son degré de force; et l'action des démonstrations géométriques, morales et physiques, sur mon esprit, doit être différente, ou cette distinction est frivole.

Dans un autre mémoire fort intéressant (*De l'interprétation de la nature*), Diderot développe les

principes d'après lesquels on doit expliquer, suivant lui, la nature. Je vais en signaler quelques idées qui me paraissent surtout remarquables. Une des vérités annoncées avec le plus de force et de courage par les modernes, qu'un bon physicien ne doit jamais perdre de vue, et qui ne peut manquer d'avoir les suites les plus avantageuses, c'est que la région des mathématiques est un monde intellectuel, où ce qu'on prend pour des vérités rigoureuses perd absolument cet avantage quand on l'apporte sur notre terre. On en a conclu que c'était à la philosophie expérimentale à rectifier les calculs de la géométrie, et cette conséquence a été avouée même par les géomètres. Mais à quoi bon corriger le calcul géométrique par l'expérience? N'est-il pas plus court de s'en tenir au résultat de celle-ci? D'où on voit que les mathématiques, transcendantes surtout, ne conduisent à rien de précis sans l'expérience; que c'est une espèce de métaphysique générale, où les corps sont dépouillés de leurs qualités individuelles, et qu'il resterait au moins à faire un grand ouvrage qu'on pourrait appeler l'*Application de l'expérience à la géométrie*, ou *Traité de l'aberration des mesures*.

Nous avons trois moyens principaux d'arriver à une connaissance vraie de la nature; ce sont l'observation de cette nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte. On voit rarement ces moyens réunis. Aussi les génies créateurs ne sont-ils pas communs. Le philosophe, qui n'aperçoit souvent la vérité que comme le politique maladroit aperçoit l'occasion, par le côté chauve, assure qu'il est impossible de la saisir, dans le moment où la main du

manœuvre est portée par le hasard sur le côté qui a des cheveux. Il faut cependant avouer que parmi ces manouvriers d'expériences, il y en a de bien malheureux : l'un d'eux emploiera toute sa vie à observer des insectes, et ne verra rien de nouveau; un autre jettera sur eux un coup d'œil en passant, et apercevra le polype, ou le puceron hermaphrodite.

Sont-ce les hommes de génie qui ont manqué à l'univers? Nullement. Est-ce en eux le défaut de méditation et d'étude? Encore moins. L'histoire des sciences fourmille de noms illustres. La surface de la terre est couverte des monumens de nos travaux. Pourquoi donc possédons-nous si peu de connaissances certaines? Par quelle fatalité les sciences ont-elles fait si peu de progrès? Sommes-nous destinés à n'être jamais que des enfans?

On peut répondre à ces questions de la manière suivante. Les sciences abstraites ont occupé trop long-temps et avec trop peu de fruit les meilleurs esprits : ou l'on n'a point étudié ce qu'il importait de savoir; ou l'on n'a mis ni choix, ni vue, ni méthode dans ses études; les mots se sont multipliés sans fin, et la connaissance des choses est restée en arrière. La véritable manière de philosopher, c'eût été et ce serait d'appliquer l'entendement à l'entendement; l'entendement et l'expérience aux sens; les sens à la nature; la nature à l'investigation des instrumens; les instrumens à la recherche, à la perfection des arts, qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie. Il n'y a qu'un seul moyen de rendre la philosophie vraiment recommandable aux yeux du vulgaire : c'est de la lui montrer accompagnée de l'utilité. Le vulgaire demande toujours : *A quoi cela sert-il?* Et il ne faut jamais se trouver dans le cas de lui répondre : *A rien*; il ne sait pas que ce qui éclaire le philosophe

et ce qui sert au vulgaire sont deux choses fort différentes, puisque l'entendement du philosophe est souvent éclairé par ce qui nuit, et obscurci par ce qui sert.

Les faits, de quelque nature qu'ils soient, sont la véritable richesse du philosophe. Mais un des préjugés de la philosophie rationnelle, c'est que celui qui ne saura pas nombrer ses écus, ne sera guère plus riche que celui qui n'aura qu'un écu. La philosophie rationnelle s'occupe malheureusement beaucoup plus à rapprocher et à lier les faits qu'elle possède, qu'à en recueillir de nouveaux. Recueillir et lier les faits, ce sont deux occupations bien pénibles; aussi les philosophes les ont-ils partagées entre eux. Les uns passent leur vie à rassembler des matériaux, manœuvres utiles et laborieux; les autres, orgueilleux architectes, s'empressent à les mettre en œuvre. Mais le temps a renversé jusqu'aujourd'hui presque tous les édifices de la philosophie rationnelle. Le manœuvre poudreux apporte tôt ou tard, des souterrains où il creuse en aveugle, le morceau fatal à cette architecture élevée à force de tête : elle s'écroule, et il ne reste que des matériaux confondus pêle-mêle, jusqu'à ce qu'un autre génie téméraire en entreprenne une combinaison nouvelle. Heureux le philosophe systématique à qui la nature aura donné, comme autrefois à Epicure, à Lucrèce, à Aristote, à Platon, une imagination forte, une grande éloquence, l'art de présenter ses idées sous des images frappantes et sublimes! L'édifice qu'il a construit pourra tomber un jour; mais sa statue restera debout au milieu des ruines, et la pierre qui se détachera de la montagne ne la brisera point, parce que les pieds n'en sont pas d'argile.

L'entendement a ses préjugés; le sens, son incertitude; la mémoire, ses limites; l'imagination

ses lueurs; les instrumens, leur imperfection. Les phénomènes sont infinis; les causes, cachées; les formes, peut-être transitoires. Nous n'avons, contre tant d'obstacles que nous trouvons en nous, et que la nature nous oppose au dehors, qu'une expérience lente, qu'une réflexion bornée. Voilà les leviers avec lesquels la philosophie s'est proposé de remuer le monde.

La philosophie expérimentale et la philosophie rationnelle ont l'une et l'autre un tout autre caractère, et une tout autre tendance. L'une marche les yeux bandés, toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains, et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de s'en former un flambeau; mais ce flambeau prétendu lui a jusqu'à présent moins servi que le tâtonnement à sa rivale, et cela devait être. L'expérience multiplie ses mouvemens à l'infini : elle est sans cesse en action; elle met à chercher les phénomènes tout le temps que la raison emploie à chercher des analogies. La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce qui ne lui viendra pas de son travail; mais elle travaille sans relâche. Au contraire, la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce, et s'arrête tout court. Elle dit hardiment : *On ne peut décomposer la lumière*. La philosophie expérimentale l'écoute, et se tait devant elle pendant des siècles entiers; puis, tout à coup, elle montre le prisme, et dit : *La lumière se décompose*.

Diderot trace à cette occasion une esquisse générale et abrégée de la philosophie expérimentale, à laquelle je crois devoir donner place ici.

La philosophie expérimentale s'occupe, en général, de l'existence, des qualités et de l'emploi.

L'existence embrasse l'histoire, la description,

la génération, la conservation et la destruction. L'histoire est des lieux, de l'importation, de l'exportation, du prix, des préjugés, etc. La description, de l'intérieur et de l'extérieur, par toutes les qualités sensibles. La génération, prise depuis la première origine jusqu'à l'état de perfection. La conservation, de tous les moyens de fixer dans cet état. La destruction, prise depuis l'état de perfection jusqu'au dernier degré connu de décomposition ou de dépérissement, de dissolution ou de résolution.

Les qualités sont générales ou particulières. Les premières sont communes à tous les êtres, et n'y varient que par la quantité. Les secondes constituent l'être tel qu'il est. Ces dernières sont ou de la substance en masse, ou de la substance divisée ou composée.

L'emploi s'étend à la comparaison, à l'application et à la combinaison. La comparaison se fait ou par les ressemblances, ou par les différences. L'application doit être la plus étendue et la plus variée qu'il est possible. La combinaison est analogue ou bizarre, parce que tout a son résultat dans la nature, l'expérience la plus extravagante, ainsi que la plus raisonnée. La philosophie expérimentale, qui ne se propose rien, est toujours contente de ce qui lui vient. La philosophie rationnelle est toujours instruite, lors même que ce qu'elle s'est proposé ne lui vient pas. La philosophie expérimentale est une étude innocente, qui ne demande presque aucune préparation de l'âme. On n'en peut pas dire autant des autres parties de la philosophie. La plupart augmentent en nous la fureur des conjectures. La philosophie expérimentale la réprime à la longue. On s'ennuie tôt ou tard de deviner maladroitement.

Diderot fait des applications de ces règles pour

l'interprétation de la nature. Contentons-nous d'une seule pour exemple. Les productions de l'art seront communes, imparfaites et faibles, tant qu'on ne se proposera pas une imitation plus rigoureuse de la nature. La nature est opiniâtre et lente dans ses opérations. S'agit-il d'éloigner, de rapprocher, d'unir, de diviser, d'amollir, de condenser, de durcir, de liquefier, de dissoudre, d'assimiler, elle s'avance à son but par les degrés les plus insensibles. L'art, au contraire, se hâte, se fatigue et se relâche. La nature emploie des siècles à préparer grossièrement les métaux; l'art se propose de les perfectionner en un jour. La nature emploie des siècles à former les pierres précieuses; l'art prétend les contrefaire en un moment.

Quand on posséderait le véritable moyen, ce ne serait pas assez; il faudrait encore savoir l'appliquer. On est dans l'erreur si on imagine que, le produit de l'intensité de l'action multipliée par le temps de l'application étant le même, le résultat sera le même aussi. Il n'y a qu'une application graduée, *lente* et réfléchie, qui transforme. Toute autre application n'est que destructive. Que ne tirerions-nous pas du mélange de certaines substances dont nous n'obtenons que des composés très-imparfaits, si nous procédions d'une manière analogue à celle de la nature. Mais on est toujours pressé de jouir : on veut voir la fin de ce qu'on a commencé. De là tant de tentatives infructueuses, tant de dépenses et de peines perdues, tant de travaux que la nature suggère, et que l'art n'entreprendra jamais, parce que le succès en paraît éloigné. Qui est-ce qui est sorti des grottes d'Arcy, sans être convaincu, par la vitesse avec laquelle les stalactites s'y forment et s'y réparent, que ces grottes se rempliront un jour, et ne formeront plus qu'un solide immense? Où est le naturaliste,

qui, réfléchissant sur ce phénomène, n'ait pas conjecturé qu'en déterminant des eaux à se filtrer peu à peu à travers des terres et des rochers, on ne parvînt avec le temps à en former des carrières artificielles d'albâtre, de marbre, et d'autres pierres, dont les qualités varieraient selon la nature des terres, des eaux et des rochers? Mais à quoi servent ces vues, sans le courage, la patience, le travail, les dépenses, le temps, et surtout ce goût antique pour les grandes entreprises, dont il subsiste encore tant de monumens qui n'obtiennent de nous qu'une admiration froide et stérile.

Les opinions de Diderot sur la philosophie pratique sont infiniment plus intéressantes que ses remarques sur la philosophie théorétique. Nous avons de lui deux excellens ouvrages en ce genre : l'*Essai sur le mérite*, et le *Code de la nature*.

Il commence le premier de ces écrits par les questions suivantes : Qu'est-ce que la vertu morale? Quelle influence la religion en général a-t-elle sur la probité? Jusqu'à quel point suppose-t-elle de la vertu? Serait-il vrai de dire que l'athéisme exclut toute probité, et qu'il est impossible d'avoir quelque vertu morale sans reconnaître un Dieu?

Voici quelle est la marche des idées de Diderot pour définir la vertu morale : Dans une créature raisonnable, tout ce qui n'est pas fait par affection n'est ni bien ni mal. L'homme n'est bon ou méchant que lorsque l'intérêt ou le désavantage de son système est l'objet immédiat de la passion qui le meut. Puisque l'inclination seule rend la créature méchante ou bonne, conforme à sa nature ou dénaturée, il faut examiner quelles sont les inclinations naturelles et bonnes, et quelles sont les affections contraires à sa nature et mauvaises.

Toute affection, qui a pour objet un bien imagi-

naire, devenant superflue, et diminuant l'énergie de celles qui nous portent aux biens réels, est vicieuse en elle-même, et mauvaise relativement à l'intérêt particulier et au bonheur de la créature. Si l'on pouvait supposer que quelqu'un de ces penchans, qui entraînent la créature à ses intérêts particuliers, fût, dans son énergie légitime, incompatible avec le bien général, un tel penchant serait vicieux. Conséquemment à cette hypothèse, une créature ne pourrait agir conformément à sa nature, sans être mauvaise dans la société; ou contribuer aux intérêts de la société, sans être dénaturée par rapport à elle-même. Mais si le penchant à ses intérêts privés n'est injurieux à la société que quand il est exclusif, et jamais lorsqu'il est tempéré, nous disons alors que l'excès a rendu vicieux un penchant, qui, dans sa nature, était bon. Ainsi toute inclination qui portera la créature à son bien particulier, pour être vicieuse, doit être nuisible à l'intérêt public. C'est ce défaut qui caractérise l'homme intéressé, défaut contre lequel on se récrie si haut, *quand il* est trop marqué.

Mais si, dans la créature, l'amour de son intérêt propre n'est point incompatible avec le bien général, quelque concentré que cet amour puisse être, s'il est même important à la société que chacun de ses membres s'applique sérieusement à ce qui le concerne en son particulier, ce sentiment est si peu vicieux que la créature ne peut être bonne sans en être pénétrée; car si c'est faire tort à la société que négliger sa conservation, cet excès de désintéressement rendrait la créature méchante et dénaturée, autant que l'absence de toute autre affection naturelle. Jugement qu'on ne balancerait pas à porter, si l'on voyait un homme fermer les yeux sur les précipices qui s'ouvriraient devant lui, ou, sans

égard pour son tempérament et pour sa santé, braver la distinction des saisons et des vêtemens. On peut envelopper dans la même condamnation quiconque serait frappé d'aversion pour le commerce des femmes, et qu'un tempérament dépravé, mais non un vice de conformation, rendrait inhabile à la propagation de l'espèce.

L'amour des intérêts privés peut donc être bon ou mauvais. Si cette passion est trop vive, et telle, par exemple, qu'un attachement à la vie qui nous rendrait incapables d'un acte généreux, elle est vicieuse, et conséquemment la créature qu'elle dirige est mal dirigée, et plus ou moins mauvaise. Celui donc à qui, par un désir excessif de vivre, il arriverait de faire quelque bien, ne mérite non plus par le bien qu'il fait, qu'un avocat qui n'a que son salaire en vue, lors même qu'il défend la cause de l'innocence, ou qu'un soldat, qui, dans la guerre la plus juste, ne combat que parce qu'il reçoit la paie.

Quelqu'avantage qu'on ait procuré à la société, le motif seul fait le mérite. Illustrez-vous par de grandes actions tant qu'il vous plaira, vous serez vicieux tant que vous n'agirez que par des principes intéressés. Vous poursuivez votre bien particulier avec toute la modération possible, à la bonne heure; mais vous n'aviez point d'autre motif, en rendant à votre espèce ce que vous lui deviez par inclination naturelle : vous n'êtes pas vertueux. En effet, quels que soient les secours étrangers qui vous ont incliné vers le bien, quoi que ce soit qui vous ait prêté main-forte contre vos inclinations perverses; tant que vous conserverez le même caractère, on ne verra point en vous de bonté : vous ne serez bon, que quand vous ferez le bien d'affection et de cœur.

Si par hasard, quelqu'une de ces créatures douces,

privées et amies de l'homme, développant un caractère contraire à sa constitution naturelle, devenait sauvage et cruelle, on ne manquerait pas d'être frappé de ce phénomène, et de se récrier sur sa dépravation. Supposons maintenant que le temps et des soins la dépouillassent de cette férocité accidentelle, et la ramenassent à la douceur de celles de son espèce, on dirait que cette créature s'est rétablie dans son état naturel; mais, si la guérison n'est que simulée, si l'animal hypocrite revient à sa méchanceté aussitôt que la crainte de son geolier l'abandonne, dira-t-on que la douceur est son vrai caractère, son caractère actuel? Non, sans doute. Le tempérament est tel qu'il était, et l'animal est toujours méchant.

Donc la bonté ou la méchanceté animale de la créature a sa source dans son tempérament actuel. Donc la créature sera bonne en ce sens, lorsqu'en suivant la pente de ses affections elle aimera le bien, et le fera sans contrainte, et qu'elle haïra et fuira le mal sans effroi pour le châtiment. La créature sera méchante, au contraire, si elle ne reçoit pas de ses inclinations naturelles la force de remplir ses fonctions, ou si des inclinations dépravées l'entraînent au mal, et l'éloignent des biens qui lui sont propres. En général, lorsque toutes les affections sont d'accord avec l'intérêt de l'espèce, le tempérament naturel est parfaitement bon. Au contraire, si l'on manque de quelqu'affection avantageuse, ou qu'on en ait de superflues, de faibles, de nuisibles et d'opposées à cette fin principale, le tempérament est dépravé, et conséquemment l'animal est méchant : il n'y a que du plus ou du moins.

Il est inutile d'entrer ici dans les détails des affections, et de démontrer que la colère, l'envie, la paresse, l'orgueil, et le reste de ces passions géné-

valement détestées, sont mauvaises en elles-mêmes, et rendent méchante la créature qui en est affectée. Mais il est à propos d'observer que la tendresse la plus naturelle, celle des mères pour leurs petits, et des parens pour leurs enfans, a des bornes prescrites, au delà desquelles elle dégénère en vice. L'excès de l'affection maternelle peut anéantir les effets de l'amour, et le trop de commisération mettre hors d'état de procurer du secours. Dans d'autres conjonctures, le même amour peut se convertir en une espèce de frénésie : la pitié, devenir faiblesse; l'horreur de la mort, se convertir en lâcheté; le mépris des dangers, en témérité; la haine de la vie, en toute autre passion qui conduit à la destruction, en désespoir ou folie.

Du développement de l'idée de cette bonté pure et simple, dont toute créature sensible est capable, Diderot passe à la détermination de la qualité qu'on appelle vertu, et qui convient ici-bas à l'homme seul.

Dans toute créature capable de se former des notions exactes des choses, cette écorce des êtres dont les sens sont frappés, n'est pas l'unique objet de ses affections. Les actions elles-mêmes, ou les passions qui les ont produites, la commisération, l'affabilité, la reconnaissance et leurs antagonistes, s'offrent bientôt à l'esprit; et ces familles ennemies, qui ne lui sont point étrangères, sont pour elle de nouveaux objets d'une tendresse ou d'une haine réfléchie.

Les sujets intellectuels et moraux agissent sur l'esprit à peu près de la même manière que les êtres organisés sur les sens. Les figures, les proportions, les mouvemens et les couleurs de ceux-ci ne sont pas plutôt exposés à nos yeux, qu'il résulte de l'arrangement et de l'économie de leurs parties, une beauté qui nous récrée, ou une difformité qui nous choque. Tel est aussi, sur les esprits, l'effet de la con-

duite et des actions humaines. La régularité et le désordre dans ces objets les affectent diversement, et le jugement qu'ils en portent n'est pas moins nécessité que celui des sens.

L'entendement a ses yeux. Les esprits entr'eux se prêtent l'oreille. Ils aperçoivent des proportions. Ils sont sensibles à des accords. Ils mesurent, pour ainsi dire, les sentimens et les pensées. En un mot, ils ont leur critique, à qui rien n'échappe. Les sens ne sont ni plus réellement ni plus vivement frappés par les formes et les proportions des êtres corporels, que les esprits par la connaissance et le détail des affections. Ils distinguent, dans les caractères, douceur et dureté. Ils y démêlent l'agréable et le dégoûtant, le dissonant et l'harmonieux. En un mot, ils y discernent et laideur et beauté : laideur, qui va jusqu'à exciter leur mépris ou leur aversion; beauté, qui les transporte quelquefois d'admiration, et les tient en extase. Devant tout homme qui pèse mûrement les choses, ce serait une affectation puérile que de nier qu'il y ait, dans les êtres moraux, ainsi que dans les objets corporels, un vrai beau, un beau *essentiel*, un sublime réel.

Comme les objets sensibles, les images des objets, les couleurs et les sons agissent perpétuellement sur nos yeux, affectent nos sens, lors même que nous sommeillons, de même les êtres intellectuels et moraux, non moins puissans sur l'esprit, l'appliquent et l'exercent en tout temps. Ces formes le captivent dans l'absence même des réalités.

Mais le cœur regarde-t-il avec indifférence les esquisses des mœurs que l'esprit est forcé de tracer, et qui lui sont presque toujours présentes? Diderot s'en rapporte au sentiment intérieur. Ce sentiment nous dit que comme le cœur est aussi nécessité dans ses jugemens que l'esprit dans ses opérations, sa corruption

ne va jamais jusqu'à lui dérober totalement la différence du beau et du laid, et qu'il ne manquera pas d'approuver le naturel et l'honnête, et de rejeter le déshonnête et le dépravé, surtout dans les momens désintéressés. C'est alors un connaisseur équitable, qui se promène dans une galerie de peintures, qui s'émerveille de la hardiesse de ce trait, qui sourit à la douceur de ce sentiment, qui se presse autour de cette affection, et qui passe dédaigneusement sur tout ce qui blesse la belle nature. Les sentimens, les inclinations, les affections, les penchans, les dispositions, et conséquemment toute la conduite des créatures dans les différens états de la vie, sont les sujets d'une infinité de tableaux exécutés par l'esprit, qui saisit avec promptitude et rend avec vivacité et le bien et le mal.

Par conséquent, point de vertu morale, point de mérite, sans quelques notions claires et distinctes du bien général, et sans une connaissance réfléchie de ce qui est moralement bien ou mal, digne d'admiration ou de haine, droit ou injuste. Car, quoique nous disions communément d'un cheval mauvais qu'il est vicieux, on n'a jamais dit d'un bon cheval, ou de tout autre animal imbécille et stupide, pour docile qu'il fût, qu'il était méritant et vertueux.

Qu'une créature soit généreuse, douce, affable, ferme et compatissante, si jamais elle n'a réfléchi sur ce qu'elle pratique et voit pratiquer aux autres, si elle ne s'est fait aucune idée nette et précise du bien et du mal, si les charmes de la vertu et de l'honnêteté ne sont point les objets de son affection, son caractère n'est pas vertueux par principes : elle en est encore à acquérir cette connaissance active de la droiture, qui devait la déterminer, cet amour désintéressé de la vertu, qui seul pouvait donner tout le prix à ses actions.

Tout ce qui part d'une mauvaise affection est mauvais, inique et blâmable; mais si les affections sont saines, si leur objet est avantageux à la société, et digne en tout temps de la poursuite d'un être raisonnable, ces deux conditions réunies formeront ce qu'on appelle droiture, équité dans les actions. Faire tort, ce n'est pas faire injustice; car un fils généreux peut, sans cesser de l'être, tuer, par malheur ou par maladresse, son père, au lieu de l'ennemi dont il s'efforçait de le garantir. Mais si, par une affection déplacée, il eût porté ses secours à quelque autre, ou négligé les moyens de le conserver par défaut de tendresse, il eût été coupable d'injustice.

Si l'objet de notre affection est raisonnable, s'il est digne de notre ardeur et de nos soins, l'imperfection ou la faiblesse des sens ne nous rendent point coupables d'injustice. Supposons qu'un homme dont le jugement est entier et les affections sont saines, mais la constitution si bizarre et les organes si dépravés, qu'à travers ces miroirs trompeurs, il n'aperçoive les objets que défigurés, estropiés, ou tout autres qu'ils sont, il est évident que, le défaut ne résidant point dans la partie supérieure et libre, cette infortunée créature ne peut passer pour vicieuse. Il n'en est pas ainsi des opinions qu'on adopte, des idées qu'on se fait, ou des religions qu'on professe. Si, dans une de ces contrées jadis soumises aux plus extravagantes superstitions, où les chats, les crocodiles, les singes et d'autres animaux vils et malfaisans étaient adorés, un de ces idolâtres se fût saintement persuadé qu'il était juste de préférer le salut d'un chat à celui de son père, et qu'il ne pouvait se dispenser en conscience de traiter comme ennemi quiconque ne professait pas son culte, ce fidèle croyant n'eût été qu'un homme

détestable : et toute action fondée sur des dogmes pareils, ne peut être qu'injuste, abominable et maudite.

Toute méprise sur la valeur des choses, qui tend à détruire quelque affection raisonnable, ou à en produire d'injustes, rend vicieux, et nul motif ne peut excuser cette dépravation. Celui, par exemple, qui, séduit par des vices brillans, a mal placé son estime, est vicieux lui-même. Il est quelquefois aisé de remonter à l'origine de cette corruption nationale. Ici, c'est un ambitieux qui vous étonne par le bruit de ses exploits. Là, c'est un pirate, ou quelque injuste conquérant, qui, par des crimes illustres, a surpris l'admiration des peuples, et mis en honneur des caractères qu'on devrait détester. Quiconque applaudit à ces renommées, se dégrade soi-même. Quant à celui qui, croyant estimer et chérir un homme vertueux, n'est que la dupe d'un scélérat hypocrite, il peut être un sot, mais il n'est pas un méchant pour cela.

L'erreur de fait, ne touchant pas aux affections, ne produit point le vice; mais l'erreur de droit influe, dans toute créature raisonnable et conséquente, sur ses affections naturelles, et ne peut manquer de la rendre vicieuse. Cependant il y a beaucoup d'occasions où les matières de droit sont d'une discussion trop épineuse, même pour les personnes les plus éclairées. Dans ces circonstances, une faute légère ne suffit pas pour dépouiller un homme du caractère et du titre de vertueux. Mais lorsque la superstition ou des coutumes barbares le précipitent dans de grossières erreurs sur l'emploi de ses affections, lorsque ces bévues sont si fréquentes, si lourdes et si compliquées, qu'elles tirent la créature de son état naturel, c'est-à-dire, lorsqu'elles exigent d'elle des sentimens contraires à l'humaine société,

et pernicieux dans la vie civile, céder, c'est renoncer à la vertu.

Concluons donc que le mérite ou la vertu dépend d'une connaissance de la justice et d'une fermeté de raison, capables de nous diriger dans l'emploi de nos affections. Notions de la justice, courage de la raison, ressources uniques dans le danger où l'on se trouve de consacrer ses efforts et de prostituer son estime à des abominations, à des horreurs, à des idées destructives de toute affection naturelle. Affections naturelles, fondemens de la société, que les lois sanguinaires d'un faux point d'honneur et les principes erronés d'une fausse religion tendent quelquefois à sapper. Lois et principes qui sont vicieux, et ne conduiront ceux qui les suivent qu'au crime et à la dépravation, puisque la justice et la raison les combattent. Quoi que ce soit donc qui, sous prétexte d'un bien présent ou futur, prescrive aux hommes, de la part de Dieu, la trahison, l'ingratitude et les cruautés; quoi que ce soit qui leur apprenne à persécuter leurs semblables par bonne amitié, à tourmenter par passe-temps leurs prisonniers de guerre, à souiller les autels de sang humain, à se tourmenter eux-mêmes, à se macérer cruellement, à se déchirer dans des accès de zèle en présence de leurs Divinités, et à commettre, pour les honorer ou pour leur complaire, quelque action inhumaine et brutale; qu'ils refusent d'obéir, s'ils sont vertueux, et qu'ils ne permettent point aux vains applaudissemens de la coutume, ou aux oracles imposteurs de la superstition, d'étouffer les cris de la nature et les conseils de la vertu. Toutes ces actions que l'humanité proscrit, seront toujours des horreurs, en dépit des coutumes barbares, des lois capricieuses et des faux cultes qui les auront ordonnées.

Les créatures qui ne sont affectées que par les

objets sensibles, sont bonnes ou mauvaises, selon que leurs affections sensibles sont bien ou mal ordonnées. Mais c'est tout autre chose dans les créatures capables de trouver dans le bien ou le mal moral des motifs raisonnés de tendresse ou d'aversion ; car, dans un individu de cette espèce, quelque déréglées que soient les affections sensibles, le caractère sera bon et l'individu vertueux, tant que ces penchans libertins demeureront subordonnés aux affections réfléchies.

Il y a plus : si le tempérament est bouillant, colère, amoureux, et si la créature, domptant ses passions, s'attache à la vertu en dépit de leurs efforts, nous disons alors que son mérite en est d'autant plus grand, et nous avons raison. Si toutefois l'intérêt privé était le seul guide qui la retînt, si, sans égard pour les charmes de la vertu, son unique bien était le fléau de ses vices, nous avons démontré qu'elle n'en serait pas plus vertueuse ; mais il est certain que, si, de plein gré et sans aucun motif bas et servile, l'homme colère étouffe sa passion, et le luxurieux réprime ses mouvemens ; si, tous deux supérieurs à la violence de leurs penchans, ils sont devenus, l'un modeste et l'autre tranquille et doux, nous applaudirons à leur vertu beaucoup plus hautement que s'ils n'avaient point eu d'obstacles à surmonter. Quoi donc ! Le penchant au vice serait-il un relief pour la vertu ? Des inclinations perverses seraient-elles nécessaires pour parfaire l'homme vertueux ?

Voici à quoi se réduit cette espèce de difficulté. Si les affections libertines se révoltent par quelque endroit, pourvu que leur effort soit souverainement réprimé, c'est une preuve incontestable que la vertu, maîtresse du caractère, y prédomine ; mais si la créature, vertueuse à meilleur compte, n'éprouve aucune

sédition de la part de ses passions, on peut dire qu'elle suit les principes de la vertu, sans donner d'exercice à ses forces. La vertu, qui n'a point d'ennemis à combattre dans ce dernier cas, n'en est peut-être pas moins puissante; et celui qui, dans le premier cas, a vaincu ses ennemis, n'en est pas moins vertueux. Au contraire, débarrassé des obstacles qui s'opposaient à ses progrès, il peut se livrer entièrement à la vertu, et la posséder dans un degré plus éminent.

C'est ainsi que la vertu se partage en degrés inégaux chez l'espèce raisonnable, quoiqu'il n'y ait pas un seul d'entre les hommes peut-être qui jouisse de cette raison saine et solide laquelle seule peut constituer un caractère uniforme et parfait. C'est ainsi qu'avec la vertu, le vice dispose de leur conduite, alternativement vainqueur et vaincu; car il est évident que, quel que soit dans une créature le désordre des affections, par rapport tant aux objets sensibles qu'aux êtres intellectuels et moraux, quelqu'effrénés que soient ses principes, quelque furieuse, impudique ou cruelle qu'elle soit devenue, si toutefois il lui reste la moindre sensibilité pour les charmes de la vertu, si elle donne encore quelque signe de bonté, de commisération, de douceur ou de reconnaissance, il est évident que la vertu n'est pas morte en elle, et qu'elle n'est pas entièrement vicieuse et dénaturée.

Un criminel qui, par un sentiment d'honneur et de fidélité pour ses complices, refuse de les déclarer, et qui, plutôt que de les trahir, endure les derniers tourmens et la mort même, a certainement quelques principes de vertu, mais qu'il déplace. C'est aussi le jugement qu'il faut porter de ce malfaiteur, qui, plutôt que d'exécuter ses compagnons, aime mieux mourir avec eux. Il est difficile de dire de

quelqu'un qu'il est un parfait athée ; il paraît qu'il ne l'est guère moins d'assurer qu'un homme est parfaitement vicieux.

Après avoir examiné ce qu'est la vertu en elle-même, Diderot considère comment elle s'accorde avec les différens systèmes concernant la Divinité, et c'est en cela surtout que réside le caractère propre de sa philosophie morale.

Puisque l'essence de la vertu consiste dans une juste disposition, dans une affection tempérée de la créature raisonnable pour les objets intellectuels et moraux de la justice, afin d'anéantir ou d'énerver en elle les principes de la vertu, il faut :

1°. Ou lui ôter le sentiment et les idées naturelles d'injustice et d'équité ;

2°. Ou lui en donner de fausses idées ;

3°. Ou soulever d'autres affections contre ce sentiment intérieur.

D'un autre côté, pour accroître et fortifier les principes de la vertu, il faut :

1°. Ou nourrir et aiguiser, pour ainsi dire, le sentiment de droiture et de justice ;

2°. Ou l'entretenir dans toute sa pureté ;

3°. Ou lui soumettre toute autre affection.

Considérons maintenant quel est celui de ces effets que chaque hypothèse concernant la Divinité doit naturellement produire, ou tout au moins favoriser.

Quand il s'agit de savoir si une créature est privée du sentiment naturel d'injustice et d'équité, on n'entend pas par là effacer en elle toute notion du bien et du mal relatifs à la société. Une créature qui a perdu tout sentiment de droiture et d'injustice, est toujours capable de discerner le bien et le mal relatifs à son espèce. Mais elle y est devenue parfaitement insensible, et l'excellence ou la bassesse

des actions morales n'excite plus en elle ni estime ni aversion; de sorte que, sans un intérêt particulier et des plus étroitement concentrés, qui vit toujours en elle, et qui lui arrache quelquefois des jugemens favorables à la vertu, on pourrait dire qu'elle n'affectionne dans les mœurs ni laideur ni beauté, et que tout y est, par rapport à elle, d'une monstrueuse uniformité.

A l'égard des systèmes sur la Divinité, Diderot pensait qu'il n'y a point de spéculation, de croyance, de persuasion, de culte capable d'anéantir immédiatement et directement le sentiment d'injustice et d'équité qui nous est aussi naturel que nos affections, et qui fait une des premières qualités élémentaires de notre constitution. Déplacer ce qui nous est naturel, c'est l'ouvrage d'une longue habitude, qui seule peut, en quelque sorte, transformer une nature en une autre nature. Or la distinction d'injustice et d'équité nous est originelle. Apercevoir dans les êtres moraux laideur et beauté, c'est une opération aussi naturelle, et peut-être antérieure dans notre esprit à l'opération semblable sur les êtres organisés. Il n'y a donc qu'un exercice contraire qui puisse la troubler pour toujours, ou la suspendre pour un temps.

Nous savons tous que, si par défaut de conformation, par accident ou par habitude, on prend une contenance désagréable, on contracte un tic ridicule, on affecte quelque geste choquant, toute l'attention, tous les soins, toutes les précautions qu'un désir sincère de s'en défaire peut suggérer, suffisent à peine pour en venir à bout. La nature est bien autrement opiniâtre, elle s'afflige et s'irrite sous le joug, toujours prête à le secouer; c'est un travail sans fin que de la maîtriser. L'indocilité de l'esprit est prodigieuse, surtout quand il est ques-

tion des sentimens naturels et de ces idées anticipées, telles que la distinction de la droiture et de l'injustice. On a beau les combattre et les tourmenter, ce sont des hôtes intraitables contre lesquels il faut recourir aux grands expédiens, aux dernières violences. La plus extravagante superstition, l'opinion nationale la plus absurde, ne les exclurait jamais parfaitement.

Mais jusqu'à quel point les différens systèmes concernant la Divinité peuvent-ils dépraver le sentiment naturel de la droiture et de l'injustice? Diderot répond d'abord que l'athéisme n'a aucune influence diamétralement contraire à la pureté de ce sentiment. Un malheureux que cette hypothèse aura jeté et entretenu dans une longue habitude de crimes, peut avoir les idées de justice et d'honnêteté fort obscurcies, mais elle ne le conduit pas par elle-même à regarder comme grande et belle une action vile et déshonnête. L'athéisme, moins dangereux en ceci seulement que la superstition, ne prêche point qu'il est beau de s'accoupler avec des animaux, ou de s'assouvir de la chair de son ennemi. Mais il n'y a point d'horreurs, point d'abominations qui ne puissent être embrassées comme des choses excellentes, louables et saintes, si quelque culte dépravé les ordonne.

Celui qui admet un Dieu vrai, juste et bon, suppose une droiture et une injustice, un vrai et un faux, une bonté et une malice, indépendans de cet Etre-Suprême, et par lesquels il juge qu'un Dieu doit être vrai, juste et bon; car si ses décrets, ses actions ou ses lois constituaient la bonté, la justice et la vérité, assurer de Dieu qu'il est vrai, juste et bon, ce serait ne rien dire, puisque, si cet être affirmait les deux parties d'une proposition contradictoire, elles seraient vraies l'une et l'autre : si,

sans raison, il condamnait une créature à souffrir pour le crime d'autrui ; ou s'il destinait, sans sujet et sans distinction, les uns à la peine et les autres au plaisir : tous ces jugemens seraient équitables. En conséquence d'une telle supposition, assurer qu'une chose est vraie ou fausse, juste ou inique, bonne ou mauvaise, c'est dire des mots, et parler sans s'entendre.

D'où, on conclut que rendre un culte sincère et réel à quelque Etre Suprême qu'on connaît pour injuste et méchant, c'est s'exposer à perdre tout sentiment d'équité, toute idée de justice, et toute notion de vérité. Le zèle doit, à la longue, supplanter la probité dans celui qui professe de bonne foi une religion dont les préceptes sont opposés aux principes fondamentaux de la morale.

Si la méchanceté reconnue d'un Etre Suprême influe sur ses adorateurs, si elle déprave les affections, confond les idées de vérité, de justice, de bonté, et sape la distinction naturelle de la droiture et de l'injustice, rien au contraire n'est plus propre à modérer les passions, à rectifier les idées, et à fortifier l'amour de la justice et de la vérité que la croyance d'un Dieu que son histoire représente en toute occasion comme un modèle de véracité, de justice et de bonté. La persuasion d'une Providence divine qui s'étend à tout, et dont l'univers entier ressent constamment les effets, est un puissant aiguillon pour nous engager à suivre les mêmes principes dans les bornes étroites de notre sphère. Mais si, dans notre conduite, nous ne perdons jamais de vue les intérêts généraux de notre espèce, si le bien public est notre boussole, il est impossible que nous errions jamais dans les jugemens que nous porterons de la droiture et de l'injustice.

Ainsi, quant à la dépravation des idées d'injustice et d'équité, la religion produira beaucoup de mal ou beaucoup de bien, selon qu'elle sera bonne ou mauvaise. Il n'en est pas de même de l'athéisme. Il peut, à la vérité, occasioner la confusion des idées d'injustice et d'équité; mais ce n'est pas en qualité pure et simple d'athéisme : c'est un mal réservé aux cultes dépravés et à toutes les opinions fantasques concernant la divinité; monstrueuse famille qui tire son origine de la superstition, et que la crédulité perpétue.

Une autre question consiste à savoir quels systèmes théologiques sur la Divinité peuvent révolter les affections contre le sentiment naturel de droiture et d'injustice. Il est évident que les principes d'intégrité seront des règles de conduite pour la créature qui les possède, s'ils ne trouvent aucune opposition de la part de quelque penchant entièrement tourné à son intérêt particulier, ou de ces passions brusques et violentes qui, subjuguant tout sentiment d'équité, éclipsent même en elle les idées de son bien privé, et la jettent hors de ces voies familières qui la conduisent au bonheur.

Qu'il soit possible qu'une créature ait été frappée de la laideur ou de la beauté des objets intellectuels et moraux, et, conséquemment, que la distinction de la droiture et de l'injustice lui soit familière longtemps avant que d'avoir eu des notions claires et distinctes de la Divinité, c'est une chose presqu'indubitable. En effet, conçoit on qu'un être tel que l'homme, en qui la faculté de penser et de réfléchir s'étend par degrés insensibles et lents, soit, moralement parlant, assez exercé, au sortir du berceau, pour sentir la justesse et la liaison de ces spéculations déliées et de ces raisonnemens subtils et métaphysiques sur l'existence d'un Dieu? Mais supposons

qu'une créature incapable de penser et de réfléchir ait toutefois de bonnes qualités et quelques affections droites, qu'elle aime son espèce, qu'elle soit courageuse, reconnaissante et miséricordieuse : il est certain que dans le même instant que vous accorderez à cet automate la faculté de raisonner, il approuvera ces penchans honnêtes, qu'il se complaira dans ces affections sociales, qu'il y trouvera de la douceur et des charmes, et que les passions contraires lui paraîtront odieuses.

On peut donc supposer qu'une créature avait des idées de droiture et d'injustice, et que la connaissance du vice et de la vertu la préoccupait avant que de posséder des notions claires et distinctes de la Divinité. L'expérience vient encore à l'appui de cette supposition; car, chez les peuples qui n'ont pas ombre de religion, ne remarque-t-on pas entre les hommes la même diversité de caractère que dans les contrées éclairées? Le vice et la vertu morale ne les différencient-ils pas entr'eux? Tandis que les uns sont orgueilleux, durs et cruels, et conséquemment enclins à approuver les actes violens et tyranniques, d'autres sont naturellement affables, doux, modestes, généreux, et dès lors amis des affections paisibles et sociales.

Pour déterminer maintenant ce que la connaissance d'un Dieu opère sur les hommes, il faut savoir par quels motifs et sur quels fondemens ils lui portent leurs hommages et se conforment à ses ordres. C'est, ou relativement à sa toute-puissance, et dans la supposition qu'ils en ont des biens à espérer et des maux à craindre; ou relativement à son excellence, et dans la pensée qu'imiter sa conduite, c'est le dernier degré de la perfection.

Un être qui ne fait le bien et n'évite le mal que dans l'attente intéressée d'une récompense ou dans

la crainte secrète d'un châtiment, n'a pas plus de vertu et de bonté, qu'il n'y a de douceur et de docilité chez un tigre enchaîné. Plus prompte sera l'obéissance, et plus profonde la soumission, plus il y aura de bassesse et de lâcheté, quel que soit leur objet. Que le maître soit mauvais ou bon, qu'importe si l'esclave est toujours le même? Il y a plus : si l'esclave n'obéit que par une crainte hypocrite à un maître plein de bonté, sa nature n'en est que plus méchante, et son service que plus vil. Cette disposition habituelle décèle un attachement souverain à ses propres intérêts, et une entière dépravation dans le caractère. Au contraire, si le dieu d'un peuple est un être excellent, et qui soit adoré comme tel; si, faisant abstraction de sa puissance, c'est particulièrement à sa bonté qu'on rend hommage; si l'on remarque dans le caractère que ses ministres lui donnent, et dans les histoires qu'ils en racontent, une prédilection pour la vertu et une affection générale pour tous les êtres, certes, un si beau modèle ne peut manquer d'encourager au bien, et de fortifier l'amour de la justice contre les affections ennemies.

A la force de l'exemple se joint encore un autre motif pour produire ce grand effet. Un théiste parfait est fortement persuadé de la prééminence d'un être tout-puissant, spectateur de la conduite humaine, et témoin oculaire de tout ce qui se passe dans l'univers. Dans la retraite la plus obscure, dans la solitude la plus profonde, son Dieu le voit. Il agit donc en la présence d'un être plus respectable pour lui mille fois que l'assemblée du monde la plus auguste. Quelle honte n'aurait-il pas de commettre une action odieuse en cette compagnie? Quelle satisfaction, au contraire, d'avoir pratiqué la vertu en présence de son Dieu, quand même, déchiré par des langues calomnieuses, il serait devenu l'opprobre et

le rebut de la société! Le théisme favorise donc la vertu, et l'athéisme, privé d'un si grand secours, est en cela défectueux.

Considérons à présent ce que la crainte des peines à venir et l'espoir des biens futurs occasionneraient, dans la même croyance, relativement à la vertu. D'abord cet espoir et cet effroi ne sont pas du genre des affections libérales et généreuses, ni de la nature de ces mouvemens qui complètent le mérite moral des actions. Si ces motifs ont une influence prédominante dans la conduite d'une créature que l'amour désintéressé devrait principalement diriger, sa conduite est servile, et la créature n'est pas encore vertueuse. Ajoutons à ceci que, dans toute hypothèse de religion, où l'espoir et la crainte sont admis comme motifs principaux et premiers de nos actions, l'intérêt particulier, qui naturellement n'est en nous que trop vif, n'a rien qui le tempère et qui le restreigne, et doit par conséquent se fortifier chaque jour par l'exercice des passions, dans des matières de cette importance. Il y a donc à craindre que cette affection servile ne triomphe à la longue, et n'exerce son empire dans toutes les conjonctures de la vie, qu'une attention habituelle à un intérêt particulier ne diminue d'autant plus l'amour du bien général que cet intérêt particulier sera grand, enfin, que le cœur et l'esprit ne viennent à se rétrécir, défaut, à ce qu'on dit en morale, remarquable dans les zélés de toute religion.

Quoique la violence des affections privées puisse préjudicier à la vertu, Diderot avoue toutefois qu'il y a des conjonctures dans lesquelles la crainte du châtiment et l'espoir des récompenses lui servent d'appui, toutes mercenaires qu'elles soient. Les passions violentes, telles que la colère, la haine, la luxure et d'autres, peuvent ébranler l'amour le plus

vif du bien public, et déraciner les idées les plus profondes de vertu; mais si l'esprit n'avait aucune digue à leur opposer, elles produiraient infailliblement ce ravage, et le meilleur caractère se dépraverait à la longue. La religion y pourvoit: elle crie incessamment que ces affections, et toutes les actions qu'elles produisent, sont maudites, et détestables aux yeux de Dieu. Sa voix consterne le vice, et rassure la vertu. Le calme renaît dans l'esprit. Il aperçoit le danger qu'il a couru, et s'attache plus fortement que jamais aux principes qu'il était sur le point d'abandonner.

La crainte des peines et l'espoir des récompenses sont encore propres à raffermir celui que le partage des affections fait chanceler dans la vertu. On peut dire plus même: quand une fois l'esprit est imbu d'idées fausses, et lorsque la créature, entêtée d'opinions absurdes, se roidit contre le vrai, méconnaît le bon, porte son estime et donne la préférence au vice, dans la crainte des peines et l'espoir des récompenses, il n'y a plus de retour. Imaginez un homme qui ait quelque bonté naturelle et de la droiture dans le caractère, mais né avec un tempérament lâche et mol qui le rende incapable de faire face à l'adversité et de braver la misère: vient-il, par malheur, à subir ces épreuves, le chagrin s'empare de son esprit, tout l'afflige, il s'irrite, il s'emporte contre ce qu'il imagine être la cause de son infortune. Dans cet état, s'il s'offre à sa pensée, ou si des amis corrompus lui suggèrent que sa probité est la source de ses peines, et que, pour se réconcilier avec la fortune, il n'a qu'à rompre avec la vertu, il est certain que l'estime qu'il porte à cette qualité s'affaiblira à mesure que le trouble et les aigreurs augmenteront dans son esprit, et qu'elle s'éclipsera bientôt, si la considération des biens futurs dont la vertu lui permet la jouissance

en dédommagement de ceux qu'il regrette, ne le soutient contre les pensées funestes qui lui viennent, ne suspend la dépravation imminente de son caractère, et ne le fixe dans ses premiers principes.

Si, par de faux jugemens, on a pris quelques vices en affection, et les vertus contraires en dédain; si, par exemple, on regarde le pardon des injures comme une bassesse, et la vengeance comme un acte héroïque, on préviendrait peut-être les suites de cette erreur, en considérant que la douceur porte avec elle sa récompense dans la tranquillité et les autres avantages qu'elle procure, et que la rancune détruit. C'est par cet utile artifice que la modestie, la candeur, la sobriété et d'autres vertus, quelquefois méprisées, pourraient rentrer dans l'estime, et les passions opposées dans le mépris, qui leur sont dus, et qu'on parviendrait avec le temps à pratiquer les unes et à détester les autres, sans le moindre égard pour les plaisirs ou pour les peines qui les accompagnent.

C'est par ces raisons que rien n'est plus avantageux dans un état qu'une administration vertueuse et qu'une équitable distribution des punitions et des récompenses. C'est un mur d'airain contre lequel se brisent presque toujours les complots des méchans; c'est une digue qui tourne leurs efforts au bien de la société; c'est plus que tout cela, c'est un moyen sûr d'attacher les hommes à la vertu, en attachant à la vertu leur intérêt particulier, d'écarter tous les préjugés qui les en éloignent, de lui préparer dans leurs cœurs un accueil favorable, et de les mettre, par une pratique constante du bien, dans un sentier dont on ne les détournerait pas sans peine. S'il arrivait qu'un peuple, arraché au despotisme et à la barbarie, policé par des lois, et devenu vertueux dans le cours d'une administration équitable, re-

tombât brusquement sous un gouvernement arbitraire, tel que celui des peuples orientaux, sa vertu s'irritant dans les fers, il n'en sera que plus prompt à les secouer, et que plus propre à les rompre. Si toutefois la tyrannie et ses artifices viennent à prévaloir, et si ce peuple perd toute liberté avant qu'une injuste distribution des récompenses et des châtimens lui ait ôté le sentiment de cette injure, avant que l'habitude l'ait fait à sa chaîne, les semences dispersées de sa vertu première pousseront des racines qu'on distinguera jusque dans les générations suivantes. Mais, quoique la distribution équitable des récompenses et des punitions soit, dans un gouvernement, une cause essentielle de la vertu d'un peuple, il faut remarquer que l'exemple, plus efficace encore, décide ses inclinations, et forme son caractère. Si le magistrat n'est pas vertueux, la meilleure administration produira peu de chose : au contraire, les sujets aimeront et respecteront les lois, s'ils sont une fois persuadés de la vertu de celui qui les juge. Ce sont aussi moins l'attrait ou l'effroi qui font les avantages des récompenses et des châtimens dans la société, que l'estime de la vertu et la haine du vice que ces expressions publiques de l'approbation ou de la censure du genre humain réveillent dans l'honnête homme et dans le scélérat. En effet, on voit assez communément, dans les exécutions, que la honte du crime et l'infamie du supplice font presque toute la peine du criminel. Ce n'est pas tant la mort qui cause l'horreur du patient et des spectateurs, que la potence ou la roue qui le déclarent infracteur des lois de la justice et de l'humanité.

Dans les familles, l'effet des récompenses et des châtimens est le même que dans la société. Un maître sévère, le fouet à la main, rendra sans

doute son esclave ou son mercenaire attentif à ses devoirs; mais il n'en sera pas meilleur. Cependant, le même homme, revêtu d'un caractère plus doux, avec de faibles récompenses et des corrections légères, formera des enfans vertueux. A l'aide, tantôt de ses menaces, tantôt de ses caresses, il leur inculquera des principes qu'ils suivront bientôt sans égard pour la récompense qui les encourageait, ou pour la verge qui les effrayait; et c'est là ce que nous appelons une éducation honnête et libérale. Tout autre culte rendu à Dieu, tout autre service rendu à l'homme, est vil, et ne mérite aucun éloge.

Dans la religion, si les récompenses qu'elle promet sont libérales, si le bonheur futur consiste dans la jouissance d'un plaisir vertueux, tel, par exemple, que la pratique ou la contemplation de la vertu même dans une autre vie, comme c'est le cas du christianisme, il est évident que le désir de cet état ne peut naître que d'un grand amour de la vertu, et conserve par conséquent toute la dignité de son origine; car ce désir n'est point un sentiment intéressé : l'amour de la vertu n'est jamais un penchant vil et sordide; le désir de la vie par amour de la vertu ne peut donc passer pour tel. Mais si ce désir d'une autre vie naissait de l'horreur ou de la mort ou de l'anéantissement, s'il était occasioné par quelque affection vicieuse, ou par un attachement à des choses étrangères à la vertu, il ne serait plus vertueux.

Mais quel est le rapport de la vertu au bonheur de l'homme? Voici ce que Diderot décide à cet égard.

1°. Le principal moyen d'être bien avec soi-même, et par conséquent d'être heureux, c'est d'avoir les affections sociales entières et énergiques;

manquer de ces affections, ou les avoir défectueuses, c'est être malheureux.

2°. C'est un malheur que d'avoir les affections privées trop énergiques, et par conséquent au-dessus de la subordination que les affections sociales doivent leur imprimer.

3°. Etre pourvu d'affections dénaturées, ou de ces penchans qui ne tendent ni au bien particulier de la créature, ni à l'intérêt général de son espèce, c'est le comble de la misère.

Diderot développe ensuite ces trois propositions.

On distingue ordinairement les plaisirs et les satisfactions de l'homme en ceux du corps et en ceux de l'esprit. On ne disconvient pas que les satisfactions de l'esprit ne soient préférables aux plaisirs du corps. Si quelqu'un en doutait, voici comment on pourrait le prouver. Toutes les fois que l'esprit a conçu une haute opinion du mérite d'une action, qu'il est vivement frappé de son héroïsme, et que cet objet a fait toute son impression, il n'y a ni terreurs, ni promesses, ni peines, ni plaisirs du corps capables d'arrêter la créature. On voit des Indiens, des barbares, des malfaiteurs, et quelquefois les derniers des humains, s'exposer, pour l'intérêt d'une troupe, par reconnaissance, par animosité, par des principes d'honneur ou de galanterie, à des travaux incroyables, et défier la mort même : tandis que le moindre nuage d'esprit, le plus léger chagrin, un petit contretemps empoisonnent et anéantissent les plaisirs du corps, et cela, lorsque, placé d'ailleurs dans les circonstances les plus avantageuses, au centre de tout ce qui pouvait exciter et entretenir l'enchantement des sens, on était sur le point de s'y abandonner. C'est en vain qu'on essaierait de les rappeler : tant que l'esprit sera dans la

même assiette, les efforts, ou seront inutiles, ou ne produiront qu'impatience et dégoût.

Mais si les satisfactions de l'esprit sont supérieures aux plaisirs du corps, il s'ensuit que tout ce qui peut occasioner, dans un être intelligent, une succession constante de plaisirs intellectuels, importe plus à son bonheur que ce que lui offrirait une pareille chaîne de plaisirs corporels. Or, les satisfactions intellectuelles ou consistent dans l'exercice même des affections sociales, ou découlent de cet exercice en qualité d'effets. Donc, l'économie des affections sociales étant la source des plaisirs intellectuels, ces affections sociales seront seules capables de procurer à la créature un bonheur constant et réel. Elles sont encore indépendantes de la santé, de l'aisance, de la gaieté, et de tous les avantages de la fortune et de la prospérité. Si, dans les périls, les craintes, les chagrins, les pertes et les infirmités, on conservé les affections sociales, le bonheur est en sûreté. Les coups qui frappent la vertu, ne détruisent point le contentement qui l'accompagne. C'est une beauté qui a quelque chose de *plus doux* et de plus touchant dans la tristesse et dans les larmes, qu'au milieu des plaisirs. Sa mélancolie a des charmes particuliers. Elle ne paraît avec toute sa splendeur que dans la tempête et sous le nuage. Les affections sociales ne montrent toute leur valeur que dans les grandes afflictions. Si ce genre de passions est adroitement remué, comme il arrive à la représentation d'une bonne tragédie, il n'y a aucun plaisir, à égalité de durée, qu'on puisse comparer à ce plaisir d'illusion. Le poëte qui sait nous intéresser au destin du mérite et de la vertu, nous attendrir sur le sort des bons, et soulever en leur faveur tout ce que nous avons d'humanité, nous

jette dans le ravissement, et nous procure une satisfaction d'esprit et de cœur supérieure à tout ce que les sens ou les appétits causent de plaisirs.

Le but des affections sociales relativement à l'esprit, c'est de communiquer aux autres les plaisirs qu'on ressent, de partager ceux dont ils jouissent, et de se flatter de leur estime et de leur approbation. La satisfaction de communiquer ses plaisirs ne peut être ignorée que d'une créature affligée d'une dépravation originelle et totale. Rien ne prouve mieux combien l'estime et l'amitié de ses semblables contribuent à notre bonheur, que de voir les créatures, qui se piquent le moins de bien mériter de leur espèce, faire parade dans l'occasion d'un caractère noble et moral. Elles se complaisent dans l'idée de valoir quelque chose : idée chimérique à la vérité, mais qui les flatte, et qu'elles s'efforcent d'étayer en elles-mêmes, en se dérobant, à la faveur de quelques services rendus à un ou deux amis, une conduite pleine d'indignité. Quel brigand, quel voleur de grands chemins, quel infracteur déclaré des lois de la société, n'a pas un compagnon, une société de gens de son espèce, une troupe de scélérats comme lui, dont les succès le réjouissent, à qui il fait part de ses prospérités, qu'il traite d'amis, et dont il épouse les intérêts comme les siens propres? Quel homme au monde est insensible aux caresses et à la louange de ses connaissances intimes? Toutes nos actions n'ont-elles pas quelque rapport à ce tribut? Les applaudissemens de l'amitié n'influent-ils pas sur toute notre conduite? N'en sommes-nous pas même jaloux pour nos vices? N'entrent-ils pour rien dans la perspective de l'ambition, dans les fanfaronnades de la vanité, dans les profusions de la somptuosité, et même dans les excès de l'amour déshonnête? En un mot, si les plaisirs se

calculaient, comme beaucoup d'autres choses, on pourrait assurer que ces deux sources, la participation au bonheur des autres et le désir de leur estime, fournissent au moins les neuf dixièmes de tout ce que nous en goûtons dans la vie : de sorte que, de la somme entière de nos joies, il en resterait à peine un dixième qui ne découlât point de l'affection sociale, et qui ne dépendît pas immédiatement de nos inclinations naturelles.

Diderot cherche aussi à démontrer sa seconde proposition, que la violence des affections privées rend l'homme malheureux. Toutes les passions relatives à l'intérêt particulier et à l'économie privée de la créature se réduisent à celles-ci; l'amour de la vie, le ressentiment des injures, l'amour des femmes et des autres plaisirs des sens, le désir des commodités de la vie, l'émulation ou l'amour de la gloire et des applaudissemens, l'indolence ou l'amour des aises et du repos. C'est dans ces penchans relatifs au système individuel, que consistent l'intérêt et l'amour propre.

Ces affections, modérées et retenues dans de certaines bornes, ne sont, par elles-mêmes, ni injurieuses à la société, ni contraires à la vertu morale. C'est leur excès qui les rend vicieuses. Estimer la vie plus qu'elle ne vaut, c'est être lâche. Ressentir trop vivement une injure, c'est être vindicatif. Aimer le sexe et les autres plaisirs des sens avec excès, c'est être luxurieux. Poursuivre avec avidité les richesses, c'est être avare. S'immoler aveuglément à l'honneur et aux applaudissemens, c'est être ambitieux et vain. Languir dans l'aisance, et s'abandonner sans réserve au repos, c'est être paresseux. Voilà le point où les passions privées deviennent nuisibles au bien général, et c'est aussi dans ce degré d'intensité qu'elles sont pernicieuses à la créature elle-même.

Si quelque affection privée pouvait balancer les penchans généraux, sans préjudicier au bonheur particulier de la créature, ce serait sans contredit l'amour de la vie. Qui croirait cependant qu'il n'y en a aucune dont l'excès produise de si grands désordres, et soit plus fatale à la félicité ?

Que la vie soit quelquefois un malheur, c'est un fait généralement avoué. Quand une créature en est réduite à désirer sincèrement la mort, c'est la traiter avec rigueur que de lui commander de vivre. Dans ces conjonctures, quoique la religion et la raison retiennent le bras, et ne permettent pas de finir ses maux en terminant ses jours, s'il se présente quelque *honnête et plausible* occasion de périr, on peut l'embrasser sans scrupule. C'est dans ces circonstances que les parens et les amis se réjouissent avec raison de la mort d'une personne qui leur était chère, quoiqu'elle ait eu peut-être la faiblesse de se refuser au danger, et de prolonger son malheur autant qu'il était en elle.

Puisque la nécessité de vivre est quelquefois un malheur, puisque les infirmités de la vieillesse rendent communément la vie importune, puisqu'à tout âge, c'est un bien que la créature est sujette à surfaire et à conserver à plus haut prix qu'il ne vaut, il est évident que l'amour de la vie ou l'horreur de la mort peut l'écarter de ses vrais intérêts, et la contraindre par son excès à devenir la plus cruelle ennemie d'elle-même.

Mais, quand on conviendrait qu'il est de l'intérêt de la créature de conserver sa vie dans quelque conjoncture et à quelque prix que ce puisse être, on pourrait encore nier qu'il fût de son bonheur d'avoir cette passion dans un degré violent. L'excès est capable de l'écarter de son but, et de la rendre inefficace. Cela n'a presque pas besoin de preuve ; car,

quoi de plus commun que d'être conduit, par la frayeur, dans le péril qu'on fuyait? Que peut faire, pour sa défense et pour son salut, celui qui a perdu la tête? Or, il est certain que l'excès de la crainte ôte la présence d'esprit. Dans les grandes et périlleuses occasions, c'est le courage, c'est la fermeté qui sauvent. Le brave échappe à un danger qu'il voit; mais le lâche, sans jugement et sans défense, se hâte vers le précipice que son trouble lui dérobe, et se jette tête baissée dans un malheur, qui, peut-être, ne venait point à lui.

Quand les suites de cette passion ne seraient point aussi fâcheuses qu'elles viennent d'être représentées, il faudrait toujours convenir qu'elle est pernicieuse en elle-même, si c'est un malheur que d'être lâche, et si rien n'est plus triste que d'être agité par ces spectres et ces horreurs qui suivent partout ceux qui redoutent la mort. Car ce n'est pas seulement dans les périls et les hasards que cette crainte importune. Lorsque le tempérament en est dominé, elle ne fait point de quartier. On frémit dans la retraite la plus assurée. Dans le réduit le plus tranquille, on s'éveille en sursaut. Tout sert à ses fins. Aux yeux qu'elle fascine, tout objet est un monstre; elle agit dans le moment où les autres s'en aperçoivent le moins; elle se fait sentir dans les occasions les plus imprévues; il n'y a point de divertissemens si bien préparés, de parties si délicieuses, de quarts d'heure si voluptueux, qu'elle ne puisse déranger, troubler, empoisonner. On pourrait avancer qu'en estimant le bonheur, non par la possession de tous les avantages auxquels il est attaché, mais par la satisfaction intérieure qu'on ressent, rien n'est plus malheureux qu'une créature lâche et peureuse. Mais si on ajoute à tous ces inconvéniens les faiblesses occasionées et les bassesses exigées par un

amour excessif de la vie, si l'on met en compte toutes ces actions sur lesquelles on ne revient jamais qu'avec chagrin quand on les a commises, et qu'on ne manque jamais de commettre quand on est lâche, si l'on considère la triste nécessité de sortir perpétuellement de son assiette naturelle, et de passer de perplexité en perplexité, il n'y aura point de créature assez vile pour trouver quelque satisfaction à vivre à ce prix, après avoir sacrifié la vertu, l'honneur, la tranquillité, et tout ce qui fait le bonheur de la vie. Un amour excessif de la vie est donc contraire aux intérêts réels et au bonheur de la créature.

Le ressentiment est une passion fort différente de la crainte, mais qui, dans un degré modéré, n'est ni moins nécessaire à notre sûreté, ni moins utile à notre conservation. La crainte nous porte à fuir le danger : le ressentiment nous rassure contre lui, et nous dispose à repousser l'injure qu'on nous fait, ou à résister à la violence qu'on nous prépare. Il est vrai que, dans un caractère vertueux, que dans une parfaite économie des affections, les mouvemens de la crainte et du ressentiment sont trop faibles pour former des passions. Le brave est circonspect, sans avoir peur; et le sage résiste ou punit, sans irriter. Mais, dans les tempéramens ordinaires, la prudence et le courage peuvent s'allier avec une teinture légère d'indignation et de crainte, sans rompre la balance des affections. C'est en ce sens qu'on peut regarder la colère comme une passion nécessaire. C'est elle qui, par les symptômes extérieurs dont ses premiers accès sont accompagnés, fait présumer à quiconque est tenté d'en offenser un autre, que sa conduite ne sera pas impunie, et le détourne, par la crainte qu'elle imprime, de ses mauvais desseins. C'est elle qui soulève la créature outragée, et lui conseille les représailles. Plus elle est voisine de la

rage et du désespoir, plus elle est terrible. Dans ces extrémités, elle donne des forces et une intrépidité dont on ne se croyait pas capable. Quoique le châtiment et le mal d'autrui soient sa fin principale, elle tend aussi à l'intérêt particulier de la créature, et même au bien général de son espèce.

Mais, d'un autre côté, l'excès du ressentiment, lorsqu'il dégénère en colère passionnée, a des effets terribles et des suites affreuses. Le vindicatif se hâte de noyer toutes ses peines dans le mal d'autrui; l'accomplissement de ses désirs lui procure un torrent de voluptés. Mais qu'est-ce que cette volupté? C'est le premier quart d'heure d'un criminel qui sort de la question : c'est la suspension subite de ses tourmens, ou le répit qu'il obtient de l'indulgence de ses juges, ou plutôt de la lassitude de ses bourreaux. Cette perversité, ce raffinement d'inhumanité, ces cruautés capricieuses, qu'on remarque dans certaines vengeances, ne sont autre chose que les efforts continuels d'un malheureux qui tente de se détacher de la roue; c'est un assouvissement de rage, perpétuellement renouvelé.

Il y a des créatures en qui cette passion s'allume avec peine, et s'éteint plus difficilement encore, quand elle est une fois allumée. Dans ces créatures, l'esprit de vengeance est une furie qui dort, mais qui, quand elle est éveillée, ne se repose point qu'elle ne soit satisfaite; alors son sommeil est d'autant plus profond, son repos paraît d'autant plus doux, que le tourment dont elle s'est délivrée était plus grand, et que le poids dont elle s'est déchargée était plus lourd. Si, en langage de galanterie, la jouissance de l'objet aimé s'appelle avec raison la fin des peines de l'amant, cette façon de parler convient tout autrement au vindicatif. Les peines de l'amour sont agréables et flatteuses; mais celles de la vengeance ne sont que

cruelles. Cet état ne se conçoit que comme une profonde misère, une sensation amère, dont le fiel n'est tempéré d'aucune douceur. Quant aux influences de cette passion sur l'esprit et sur le corps, et à ses suites funestes dans les différentes conjonctures de la vie, c'est un détail qui mènerait trop loin. D'ailleurs nos ministres se sont emparés de ces moralités analogues à la religion; et nos sacrés rhéteurs en font retentir depuis si long-temps leurs chaires et nos temples, que, pour ne rien ajouter à la satiété du genre humain, en anticipant sur leurs droits, il est inutile d'en dire davantage.

S'il était vrai que la meilleure partie des jours de la vie consiste dans la satisfaction des sens, si cette satisfaction est attachée à des objets extérieurs capables de procurer, par eux-mêmes et en tout temps, des plaisirs proportionnés à leur quantité et à leur valeur, un moyen infaillible d'être heureux, ce serait de se pourvoir abondamment de ces choses précieuses qui font nécessairement la félicité. Mais qu'on étende tant qu'on voudra l'idée d'une vie délicieuse, toutes les ressources de l'opulence ne fourniront jamais à notre esprit un bonheur uniforme et constant. Quelque facilité qu'on ait de multiplier les agrémens, en acquérant tout ce que peut exiger le caprice des sens, c'est autant de bien perdu, si quelque vice dans les facultés intérieures, si quelque défaut dans les dispositions naturelles en altère la jouissance.

On remarque que ceux dont l'intempérance et les excès ont ruiné l'estomac, n'en ont pas moins d'appétit; mais c'est un appétit faux, et qui n'est point naturel : telle est la soif d'un ivrogne ou d'un fiévreux. Cependant la satisfaction de l'appétit naturel, le soulagement de la soif et de la faim, est infiniment supérieur à la sensualité des repas superflus de nos

Pétrones les plus érudits, de nos plus raffinés voluptueux. Il n'est pas extraordinaire d'entendre des personnes qui ont essayé d'une vie laborieuse et pénible, et d'une table simple et frugale, regretter, dans l'oisiveté des richesses, et au milieu des profusions de la somptuosité, l'appétit et la santé dont elles jouissaient dans leur première condition. En violentant la nature, en forçant l'appétit et en provoquant les sens, la delicatesse des organes se perd. Ce défaut corrompt ensuite les mets les plus exquis, et l'habitude achève bientôt d'ôter aux choses toute leur excellence. Les aigreurs et le dégoût, les plus disgracieuses de toutes les sensations, ne quittent point les intempérans; de sorte qu'au lieu de l'éternité de délices qu'ils attendaient de leur somptuosité, ils n'en recueillent qu'infirmités, maladies, insensibilité d'organes, et inaptitude aux plaisirs.

Celui qui a le bonheur d'être plié, dès sa jeunesse, à un genre de vie naturel, d'être instruit à la sobriété, pourvu d'un talent honnête et garanti des excès et de la débauche, exerce sur ses appétits un pouvoir absolu. Mais ces esclaves, pour être soumis, n'en sont pas moins propres à ses plaisirs : au contraire, sains, vigoureux et pleins d'une force et d'une activité que l'intempérance et l'abus ne leur ont point ôtées, ils n'en remplissent que mieux leurs fonctions. Et si, en ne supposant entre deux créatures d'autre différence dans les organes et les sensations que celle qu'un régime de vie intempérant ou frugal peut y avoir produite, il était possible de comparer par expérience la somme des plaisirs de part et d'autre, nul doute que, sans égard pour les suites, n'ayant égard qu'à la satisfaction seule des sens, on ne prononçât en faveur de l'homme sobre et vertueux.

Sans s'arrêter aux coups que cette frénésie porte à la vigueur des membres et à la santé du corps, le

tort qu'elle fait à l'esprit est plus grand encore, quoique moins redouté. Une indifférence pour tout avancement, une consommation misérable du temps, l'indolence, la mollesse, la fainéantise et la révolte d'une multitude d'autres passions que l'esprit énervé, stupide, abruti, n'a ni la force ni le courage de maîtriser : voilà les effets palpables de cet excès.

Les désavantages que cette sorte d'intempérance fait supporter à la société, et les avantages qui reviennent au monde de la sobriété contraire, ne sont pas moins évidens. De toutes les passions, aucune n'exerce un despotisme plus sévère sur ses esclaves. Les tributs n'adoucissent point son empire : plus on lui accorde, plus elle exige. La modestie et l'ingénuité, l'honneur et la fidélité sont ses premières victimes. Il n'est point d'affections déréglées dont les caprices impétueux soulèvent tant d'orages, et poussent la créature plus directement au malheur.

L'intérêt a pour but la possession des richesses, les faveurs de la fortune, et ce qu'on appelle un état dans le monde. Pour être avantageux à la société et compatible avec la vertu, il ne doit exciter aucun désir inquiet. L'industrie, qui fait l'opulence des familles et la puissance des états, est fille de l'intérêt; mais si l'intérêt domine dans la créature, son bonheur particulier et le bien public en souffriront. La misère qui le rongera, vengera continuellement l'injure faite à la société; car, plus cruel encore à lui-même qu'au genre humain, l'avare est la propre victime de son avarice.

Tout le monde convient qne l'avarice et l'avidité sont deux fléaux de la créature. On sait, d'ailleurs, que peu de choses suffisent à l'usage et à la subsistance, et que le nombre des besoins serait court si l'on permettait à la frugalité de les réduire, et si l'on s'exerçait à la tempérance, à la sobriété, à un train de vie na-

turel, avec la moitié de l'application; des soins et de l'industrie qu'on donne à la luxure et à la somptuosité. Mais si la tempérance est avantageuse, si la modération conspire au bonheur, si les fruits en sont doux, quelle misère n'entraîneront point à leur suite les passions contraires? Quel tourment n'éprouvera point une créature rongée de désirs, qui ne connaissent de bornes ni dans leur essence ni dans la nature de leur objet? Car, où s'arrêter? Y a-t-il dans cette immensité de choses qui peuvent exercer la cupidité, un point inaccessible à l'effort et à l'étendue des souhaits? Quelle digue opposer à la manie d'entasser, à la fureur d'accumuler revenus sur revenus et richesse sur richesse?

De là naît dans les avares cette inquiétude que rien n'arrête : jamais enrichis par leurs trésors, et toujours appauvris par leurs désirs, ils ne trouvent aucune satisfaction en ce qu'ils possèdent, et sèchent, les yeux attachés sur ce qui leur manque. Etre dévoré de la soif d'acquérir, soit richesses, soit honneurs, c'est avarice, c'est ambition : ce n'est point en jouir.

Tout retentit dans le monde des désordres de cette passion. En effet, lorsque l'amour de la louange excède une honnête émulation, quand cet enthousiasme franchit les bornes mêmes de la vanité, lorsque le désir de se distinguer entre ses égaux dégénère en un orgueil énorme, il n'y a point de maux que cette passion ne puisse produire. Si nous considérons les prérogatives des caractères modestes et des esprits tranquilles, si nous appuyons sur le repos, le bonheur et la sécurité qui n'abandonnent jamais celui qui sait se borner dans son état, se contenter du rang qu'il occupe dans la société, et se prêter à toutes les incommodités inhérentes à sa condition, rien ne nous paraîtra ni plus raisonnable, ni plus

avantageux que ces dispositions. Mais il est impossible que le désir des grandeurs s'élève dans une âme, devienne impétueux, et domine la créature, sans qu'elle soit en même temps agitée d'une proportionnelle aversion pour la médiocrité. La voilà donc en proie aux soupçons et à la jalousie, soumise aux appréhensions d'un contre-temps et d'un revers, et exposée aux dangers et à toute la mortification des refus. La passion désordonnée de la gloire, des emplois et d'un état brillant, anéantit donc tout repos et toute sécurité pour l'avenir: elle empoisonne toute satisfaction et toute commodité présente.

Aux agitations de l'ambitieux, on oppose ordinairement l'indolence et ses longueurs; toutefois ce caractère n'exclut ni l'avarice, ni l'ambition; mais l'une dort en lui, et l'autre est sans effet. Cette passion léthargique est un amour désordonné du repos, qui décourage l'âme, engourdit l'esprit, et rend la créature incapable d'efforts, en grossissant à ses yeux les difficultés dont les routes de l'opulence et des honneurs sont parsemées. Le penchant au repos et à la tranquillité n'est ni moins naturel, ni moins utile, que l'envie de dormir; mais un assoupissement continuel ne serait pas plus funeste au corps, qu'une aversion générale pour les affaires le serait à l'esprit.

Que le mouvement soit nécessaire à la santé, on peut en juger par les tempéramens de l'homme fait à l'exercice, et de celui qui n'en a jamais pris; ou par la constitution mâle et robuste de ces corps endurcis au travail, et la complexion efféminée de ces automates nourris sur le duvet. Mais la fainéantise ne borne pas ses influences au corps; en dépravant les organes, elle amortit les plaisirs sensuels; des sens, la corruption se transmet à l'esprit;

c'est là qu'elle excite bien un autre ravage. Ce n'est qu'à la longue que la machine éprouve des effets sensibles de l'oisiveté; mais l'indolence afflige l'âme tout en l'occupant; elle s'en empare avec les anxiétés, l'accablement, les ennuis, les aigreurs, les dégoûts et la mauvaise humeur; c'est à ces mélancoliques compagnes qu'elle abandonne le tempérament.

Quant aux intérêts particuliers de la créature, que ne risque-t-elle pas? Etre entourée d'objets et d'affaires qui demandent de l'attention et des soins, et se trouver dans l'incapacité d'y pourvoir, quel état! Quelle foule d'inconvéniens de ne pouvoir s'aider soi-même, et de manquer souvent de secours étrangers! C'est le cas de l'indolent qui n'a jamais cultivé personne, et à qui les autres sont d'autant plus nécessaires, que, dans l'ignorance de tous les devoirs de la société, où son vice l'a retenu, il est plus inutile à lui-même.

De cet examen des affections privées, et des inconvéniens de leur véhémence, il résulte donc que leur excès est contraire à la félicité, et qu'*elles* précipitent dans une misère actuelle la créature qu'elles dépravent. Leur empire ne s'accroît jamais qu'aux dépens de notre liberté, et, par leurs vues étroites et bornées, elles nous exposent à contracter ces dispositions viles et sordides, si généralement détestées. Rien n'est donc et plus fâcheux en soi, et plus funeste dans ses conséquences, que de les écouter, que d'en être l'esclave, et que d'abandonner son tempérament à leur discrétion, et sa conduite à leurs conseils.

D'ailleurs ce dévouement parfait de la créature à ses intérêts particuliers, suppose une certaine finesse dans le commerce, quelque chose de fourbe et de dissimulé dans la conduite et les actions. Que deviennent alors la candeur et l'intégrité naturelles?

Que deviennent la sincérité, la franchise et la droiture ? La confiance et la bonne foi s'anéantissent; les envies, les soupçons et les jalousies vont se multiplier à l'infini; de jour en jour, les desseins particuliers s'étendront, et les vues générales se rétréciront; on rompra insensiblement avec ses semblables; et, dans cet éloignement de la société, où l'on sera jeté par l'intérêt, on n'apercevra qu'avec mépris les liens qui nous y tiennent attachés. C'est alors qu'on travaillera à réduire au silence et bientôt à extirper ces affections importunes, qui ne cesseront de crier au fond de l'âme, et de rappeler au bien général de l'espèce, comme aux vrais intérêts; c'est-à-dire, qu'on s'appliquera de toute sa force à se rendre parfaitement malheureux.

Diderot trace ensuite une courte esquisse des passions qui ne tendent ni au bien général, ni à l'intérêt particulier, et qui ne sont avantageuses ni à la société, ni à la créature. En tant qu'elles sont opposées aux affections sociales et naturelles, il les appelle superflues et dénaturées.

De cette espèce est le plaisir cruel qu'on prend à voir des exécutions, des tourmens, des désastres, des calamités, le sang, le massacre et la destruction. Ce fut la passion dominante de plusieurs tyrans et de quelques nations barbares. Les hommes qui ont renoncé à cette politesse de mœurs et de manières qui prévient la rudesse et la brutalité, et retient dans un certain respect pour le genre humain, y sont un peu sujets. Elle perce encore où manquent la douceur et l'affabilité. Telle est la nature de ce que nous appelons bonne éducation, qu'entr'autres défauts, elle proscrit absolument l'inhumanité et les plaisirs barbares. Se complaire dans le malheur d'un ennemi, c'est un effet d'animosité, de haine, de crainte, ou de quelque autre passion intéressée; mais s'amuser de la gêne et

des tourmens d'une créature indifférente, étrangère ou naturelle, de la même espèce ou d'une autre, amie ou ennemie, connue ou inconnue, se repaître curieusement les yeux de son sang, et s'extasier dans ses agonies, cette satisfaction ne suppose aucun intérêt ; aussi ce penchant est-il monstrueux, horrible et totalement dénaturé.

Une teinte affaiblie de cette affection, c'est la satisfaction maligne qu'on trouve dans l'embarras d'autrui. Ceux qui connaissent un peu la nature de cette passion, ne s'étonneront pas de ses suites fâcheuses. Ils seraient peut-être plus embarrassés d'expliquer par quel prodige un enfant exercé, entre les mains des femmes, à se réjouir dans le désordre et le trouble, perd ce goût dans un âge plus avancé, et ne s'occupe pas à semer la dissention dans sa famille, à engendrer des querelles entre ses amis, et même à exciter des révoltes dans la société. Mais heureusement cette inclination manque de fondement dans la nature.

A la classe des passions dont il s'agit ici appartient encore la misanthropie, espèce d'aversion qui domine chez certaines personnes. Elle agit puissamment chez ceux en qui la mauvaise humeur est habituelle, et qui, par une nature mauvaise, aidée d'une plus mauvaise éducation, ont contracté tant de rusticité dans les manières et de dureté dans les mœurs, que la vue d'un étranger les offense. Le genre humain est à charge à ces atrabilaires. La haine est toujours leur premier mouvement. Cette maladie de tempérament est quelquefois épidémique ; elle est ordinaire aux nations sauvages, et c'est un des principaux caractères de la barbarie. On peut la regarder comme le revers de cette affection généreuse, exercée et connue chez les anciens sous le nom d'hospitalité : vertu qui n'était proprement qu'un amour général

du genre humain, qui se manifestait dans l'affabilité pour les étrangers.

Quant à l'ingratitude et à la trahison, Diderot les regarde comme des vices purement négatifs. Elles ne caractérisent aucun penchant. Leur cause est indéterminée; elles dérivent de l'inconstance et du désordre des affections en général.

C'est donc d'après les règles développées jusqu'ici que la sagesse éternelle qui gouverne l'univers, a lié, suivant Diderot, l'intérêt particulier de la créature au bien général de son système; en sorte qu'elle ne peut croiser l'un, sans s'écarter de l'autre, ni manquer à ses semblables, sans se nuire à elle-même. C'est en ce sens qu'on peut dire de l'homme qu'il est son plus grand ennemi, puisque son bonheur est dans sa main, et qu'il n'en peut être frustré qu'en perdant de vue celui de la société, et du tout dont il est partie. La vertu, la plus attrayante de toutes les beautés, la beauté par excellence, l'ornement et la base des affaires humaines, le soutien des communautés, le lien du commerce et des amitiés, la félicité des familles, sans laquelle tout ce qu'il y a de doux, d'agréable, de grand, d'éclatant et de beau, tombe et s'évanouit : la vertu, cette qualité avantageuse à toute société, et plus généralement officieuse à tout le genre humain, fait donc aussi l'intérêt réel et le bonheur présent de chaque créature en particulier. L'homme ne peut donc être heureux que par elle, et que malheureux sans elle. Elle est donc le bien. Le vice est donc le mal de la société, et de chaque membre qui la compose.

Il existe encore de Diderot, sous le titre de *Code de la nature*, un mémoire intéressant où il a brièvement développé un système de politique basé sur les principes qu'il se proposait de faire connaître dans un poëme épique portant le titre de : *Basi-*

liade. Mais comment peut-il se faire, demandera-t-on, qu'un sujet semblable se prête au style de l'épopée? Diderot, certain que cette question se présenterait naturellement à l'esprit du plus grand nombre de ses lecteurs, s'efforce d'abord d'y répondre. Le héros du poëme didactique est l'homme lui-même, formé par les leçons de la nature, et renversant par cette éducation les fondemens de tous les préjugés qui le rendent sourd à la voix de son aimable institutrice. L'auteur désigne allégoriquement par le *naufrage des îles flottantes*, le sort de la plupart des erreurs, des folies et des frivolités qui obscurcissent et troublent la raison.

Il propose ici le problème suivant : Comment trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible à l'homme de devenir pervers ou méchant, ou qui, de toutes les situations défavorables à la moralité, soit au moins la plus favorable? En manquant la solution de ce problème, les anciens législateurs et politiques ont méconnu la première et l'unique cause de tous les maux qui pèsent sur le genre humain, comme aussi le seul moyen évident à l'aide duquel ils eussent pu découvrir leur erreur. Les politiques qui leur ont succédé se sont encore éloignés davantage de la vérité primitive, pour apercevoir la véritable origine, la nature et l'enchaînement des vices, ainsi que l'insuffisance des moyens que la morale ordinaire conseille contre eux. Avec le secours de cette vérité, il leur eût été facile de décomposer la morale de l'école, et de démontrer la fausseté de ses hypothèses, l'inefficacité de ses préceptes, la contrariété de ses maximes, l'incompatibilité de ses moyens avec son but, en un mot, tous les défauts de chaque partie de cet ensemble monstrueux. Une analyse semblable, comme celle des équations mathématiques, écartant et faisant dis-

paraître le faux et le douteux, aurait enfin conduit au terme inconnu, à une morale véritablement susceptible de la démonstration la plus évidente.

Diderot croyait avoir découvert, en suivant cette méthode, que les sages de tous les temps, pour guérir la dépravation des hommes, qu'ils regardaient mal à propos comme un fatal héritage du genre humain, s'imaginèrent de chercher la faiblesse humaine là où elle n'existait point, et employèrent cette croyance comme remède contre le mal dont ils la supposaient la cause. Nul de ces philosophes ne soupçonna que la cause de la corruption des hommes était précisément une de leurs premières leçons. Au contraire, ils s'imaginèrent qu'avant même de voir la lumière, l'homme portait déjà dans son sein les tristes germes de la corruption qui lui fait chercher son bonheur aux dépens de son espèce et de l'univers entier, si la chose était possible.

Les moralistes font, par exemple, de l'égoïsme une hydre de vices à cent têtes, et en effet il est devenu tel par leurs propres préceptes. Qu'est cependant cet égoïsme dans l'ordre de la nature? Une tendance continuelle à conserver son existence par les moyens innocens et faciles que la Providence a mis en notre pouvoir, et auxquels un très-petit nombre de besoins nous conseillent d'avoir recours. Mais depuis que les moralistes ont enveloppé ces moyens d'une foule de difficultés presque insurmontables, même de dangers imminens, et que, de cette manière, ils ont en quelque sorte déclaré la guerre à la nature, a-t-on raison d'être étonné qu'un penchant pacifique puisse s'exaspérer, devenir capable des désordres les plus terribles, et mettre dans la nécessité de travailler, depuis plusieurs milliers d'années, avec autant de peine que d'insuccès, à modérer l'excès de ce penchant, et à corriger ses écarts?

Doit-on être surpris que l'égoïsme innocent se soit converti en tous les vices contre lesquels les moralistes déclament vainement aujourd'hui, ou qu'il ait pris le masque des vertus factices que les moralistes voulaient lui opposer?

C'est donc proprement à la triste morale des philosophes qu'il faut s'en prendre de ce que l'éducation ordinaire excite, dès la plus tendre jeunesse, dans le cœur des hommes, un bouleversement dont on accuse à tort la nature. Le premier usage qu'un père fait des règles de la morale ordinaire de l'école pour former ses enfans, commence en même temps la fatale époque où s'éveillent chez les enfans l'esprit d'insouciance et de résistance, et les passions violentes. La nature est-elle la cause de cette résistance? Non, sans doute : ce n'est autre chose qu'une défense légitime de ses droits. Qu'un père de famille sauvage et simple se soit trompé dans les moyens de policer sa famille et d'y maintenir la paix, si la marche qu'il suivit pour arriver à ce but est mauvaise, les inconvéniens qui en résultent n'eurent pas, dans l'origine, beaucoup d'importance. Mais les réformateurs du genre humain, qui auraient dû être au courant des inconvéniens produits par les défauts de cette police, distinguer quelles en sont les causes, et reconnaître leurs effets, leurs suites funestes, sont inexcusables d'avoir adopté les erreurs de leurs prédécesseurs grossiers, d'avoir favorisé les progrès de ces erreurs, et de les avoir multipliées avec les nations à la constitution politique desquelles elles furent prescrites pour règles.

Diderot continue de peindre l'état de l'homme tel qu'il sortit des mains de la nature, et ce que celle-ci fit pour le préparer à la sociabilité. L'homme n'a, suivant lui, ni idées, ni inclinations, qui soient innées. Le premier instant de sa vie exprime l'indiffé-

rence la plus absolue, même à l'égard de sa propre existence. Un sentiment aveugle, qui est purement animal, l'arrache ensuite à cette indifférence. Sans s'étendre davantage sur les détails des premiers objets qui soustraient l'homme à l'indolence animale, ni sur la manière dont il sort de cette indolence, il suffit de faire remarquer que les besoins le stimulent peu à peu, le rendent attentif à sa conservation, et que les premiers objets de son attention lui procurent aussi ses premières idées. La nature a sagement proportionné nos besoins à l'accroissement graduel de nos forces. Ensuite, lorsqu'elle a fixé le nombre de nos besoins pour le restant de la vie, elle a fait en sorte qu'ils outrepassent toujours un peu les limites de notre pouvoir, disposition qu'elle eut de très-bonnes raisons pour adopter.

Si l'homme ne rencontrait pas d'obstacles à la satisfaction de ses besoins, il retomberait dans sa première indifférence toutes les fois qu'il les aurait satisfaits, et n'en sortirait que quand il y serait excité par le sentiment de ce besoin éveillé une nouvelle fois. Ayant tant de facilité pour le satisfaire, il lui manquerait un aiguillon pour s'élever au-dessus de l'instinct de l'animal, et il ne serait pas plus sociable que ce dernier.

Ce n'était toutefois nullement là l'intention de la sagesse suprême. Elle voulait faire du genre humain un tout intelligent, qui se coordonnât de lui-même par un mécanisme aussi simple qu'admirable. Ses parties étaient préparées d'avance, et, pour ainsi dire, taillées, pour se réunir en un ensemble des plus beaux. Quelques légers obstacles devaient moins s'opposer à leur tendance, que les exciter d'autant plus fortement à se réunir. Les penchans, et l'inquiétude causée par l'absence momentanée des objets

propres à les satisfaire, devaient accroître cette espèce d'attraction morale.

Mais que devait-il résulter de la tension de ces ressorts? Deux effets admirables : 1°. une tendance salutaire à tout ce qui soulage notre faiblesse ou y remédie; 2°. le développement de la raison, que la nature donna en quelque sorte pour compagne à la faiblesse, afin de la protéger. De ces deux sources abondantes devaient découler l'entendement et les motifs de la sociabilité, une industrie, une sage prévoyance, et en un mot toutes les idées et toutes les connaissances qui sont en relation immédiate ou médiate avec le bonheur général. On peut donc dire avec Sénèque : *Quicquid nos meliores beatosque facturum est, natura in aperto aut in proximo posuit.*

Sous ce point de vue aussi la nature a réparti en proportions différentes les forces de l'humanité entre tous les individus de l'espèce. Au contraire, elle a laissé indivisée la propriété du champ productif de ses présens, de sorte que l'usage de ses dons appartient à chacun. L'univers est une table suffisamment garnie pour tous les convives, et dont les mets sont destinés tantôt pour tous, parce que tous ont faim, tantôt seulement pour quelques-uns, parce que les autres sont déjà rassasiés. De cette manière, personne n'en est le maître illimité, et n'a aucun droit de prétendre à la souveraineté. La nature avait donc basé sur la solidité de ce fondement ce qui devait être variable et mobile : elle avait pris soin de régler et de combiner les mouvemens et les changemens.

Maintenant l'ordre, les bases et les connexions des principaux ressorts de cette admirable machine peuvent être rapportés en peu de mots au cadre suivant :

1°. Unité indivisible de la propriété de la terre, comme héritage du genre humain, et communauté de l'emploi de ses productions.

2°. Surabondance et multiplicité de ces productions, qui sont plus abondantes que nos besoins, mais que nous ne pouvons cependant point recueillir et récolter sans travail. Ce sont là les moyens préparatoires de notre conservation, et les appuis de notre existence.

Mais pour disposer les hommes à une harmonie générale, et pour prévenir le conflit des prétentions, qui auraient pu s'élever dans des cas particuliers, la nature a encore employé les moyens suivans :

1°. Elle a enseigné aux hommes, par l'égalité de leurs sensations et de leurs besoins, l'égalité de leur état et de leurs droits, et la nécessité d'un travail exécuté de concert.

2°. Par la variation momentanée de ces besoins, qui fait qu'ils ne nous stimulent pas tous, ni de la même manière, ni dans le même temps, elle nous a appris à céder quelquefois de nos droits pour les abandonner aux autres, et elle nous porte à faire cet abandon sans contrainte et de bon gré.

3°. Quelquefois elle prévient le contraste, la concurrence des penchans, du goût et des inclinations, par une quantité suffisante d'objets pour que tous puissent être satisfaits, ou plutôt elle varie ces penchans et ces inclinations pour les empêcher de tomber en même temps sur un même objet. *Trahit sua quemque voluptas.*

4°. Par la différence de force, d'industrie et de capacité, suivant l'âge ou le développement des talens, elle fait connaître à l'homme différens genres d'occupations auxquelles il peut consacrer utilement ses forces.

5°. La nature a voulu que la peine de veiller à

nos besoins fût toujours un peu au-dessus de nos forces lorsque nous sommes seuls, et que cette circonstance nous fît connaître la nécessité de recourir aux autres, nous inspirât de la bienveillance pour ceux qui nous prêtent leur assistance. De là notre éloignement pour la solitude et les déserts abandonnés par les hommes, notre attachement pour les avantages et les agrémens d'une réunion puissante, d'une société civile.

Enfin la nature est descendue jusque dans les plus petits détails pour produire et entretenir entre les hommes une réciprocité d'assistance et de reconnaissance, et pour leur faire apercevoir les motifs qui leur prescrivent ces devoirs.

Tout est arrangé, pesé, prévu, dans l'admirable automate de la société humaine, son enchaînement, son équilibre, ses ressorts, ses effets. Si on y remarque une contrariété de forces, c'est un vacillement sans ébranlement, ou un équilibre sans mouvement violent. Tout conspire à un seul et même but commun. En un mot, cette machine, quoique composée de parties intelligentes, agit, en général, indépendamment de sa raison dans les cas particuliers. La nature est allée au-devant des délibérations de ce guide, et elle ne le laisse que spectateur de ce que le sentiment instinctif opère. On peut dire, avec Cicéron : *Natura ingenuit, sine doctrinâ, notitias parvas maximarum rerum, virtutem ipsam inchoavit.*

On peut aussi, d'après cela, déterminer les principes sur lesquels la morale et la politique auraient dû baser leurs préceptes. Il faudrait que l'art vînt au secours de la nature, et que ses opérations fussent calculés sur celles de cette dernière. Il faudrait que, d'après la manière dont les forces sont réparties entre les hommes, il réglât les devoirs et les droits

de chaque membre, et leur assignât leur sphère d'activité. C'était là qu'il fallait établir l'équilibre, le *cuique suum*. La science de gouverner les cœurs et les actions des hommes, devrait, d'après les proportions des parties du tout, fixer, conserver et consolider les vrais moyens sur lesquels repose la réunion de la société civile, et rétablir l'accord, si quelque chose venait à l'altérer ou à le détruire. Ce qu'on peut appeler les tons de cette harmonie, savoir le rang, les honneurs, les dignités, tout cela devrait être calculé sur le degré du zèle, de la capacité, de l'utilité de chaque citoyen. On ne courrait point alors le risque, en excitant cette noble émulation qui tend au bien commun, d'y associer les idées flatteuses dont l'ambition décore ses frivoles objets. Ce vice, quelque honteux qu'il soit par lui-même, ne tend cependant qu'à ce qui peut nous être utile : il n'existe même et ne peut exister que là où la vanité s'est approprié le nom et les prérogatives du mérite. En un mot, si l'on avait érigé en maxime fondamentale, que les hommes ne seraient grands et estimables qu'en proportion de leur bonté, il n'aurait jamais régné parmi eux d'autre désir que la louable émulation de se rendre mutuellement heureux. L'indolence et l'oisiveté auraient alors été les seuls vices, les seuls crimes, les seules choses honteuses : l'ambition n'aurait point songé à asservir et opprimer les hommes, mais à les surpasser en industrie, en activité, en travail ; les témoignages d'estime, les éloges, les distinctions honorables, la célébrité auraient consisté dans les sentimens éternels de la reconnaissance, et n'auraient point été des tributs humilians arrachés par la crainte à ceux qui les rendent, ou de vains et orgueilleux titres de prospérité et de grandeur pour ceux qui les exigent et les reçoivent.

Le seul vice que je connaisse dans l'univers, dit Diderot, c'est l'avarice; tous les autres, sous quelque nom qu'on les désigne, n'en sont que des nuances et des degrés. C'est le Protée, le Mercure, la base, le véhicule de tous les autres vices. Qu'on analyse la vanité, l'orgueil, l'ambition, le mensonge, l'hypocrisie, le scélératisme, qu'on décompose de même la plupart de nos vertus sophistiques, et tout se réduira à l'élément subtil et corrupteur, *le désir d'avoir*. On rencontrera ce désir jusque dans le sein du désintéressement. Mais cette peste générale, *l'intérêt particulier*, cette fièvre lente, cette consomption de toute société civile, aurait-elle pu jamais prendre racine là où non-seulement elle n'aurait point rencontré d'aliment, mais même n'aurait pas trouvé le moindre ferment dangereux? On ne saurait donc méconnaître l'évidence du principe, que *là où il n'existerait point de propriété, il ne pourrait non plus exister aucune de ses suites redoutables*.

Diderot donne maintenant une idée de *l'équité* naturelle, et il indique comment on peut en prévenir les suites fâcheuses. L'équité naturelle est, dans l'ordre général de l'univers, le résultat d'un état de choses infiniment sage, dans lequel aucun être ne peut nuire à un autre sans une cause accidentelle de mouvement ou d'existence. Elle serait aussi demeurée chez l'homme, ce qu'elle était, une répugnance insurmontable pour toute action non naturelle, une loi dictée par le sentiment, sanctionnée par la raison, approuvée par le cœur. Bien loin de rencontrer sans cesse des obstacles qui diminuent ou troublent l'état de tranquillité de l'être raisonnable, l'homme, à l'abri de la crainte du besoin, n'aurait eu qu'un objet de ses espérances, qu'un motif de ses actions, le bien général, parce que son bien

particulier aurait été la suite infaillible de ce bien général. Qui ne voit pas que cette morale aurait été susceptible des démonstrations non-seulement les plus claires, mais encore les plus simples, et les plus à la portée de tous les hommes ? Qui peut douter que l'éducation, empruntant à cette morale ses préceptes, ne dût donner au moins autant de pouvoir et de crédit sur tous les cœurs à des vérités très-sensibles et d'un intérêt général, que l'éducation ordinaire n'en procure à des milliers de préjugés ridicules? Suivant la théorie de Diderot, l'éducation, en prévenant toute espèce de mauvaise habitude, laisserait ignorer aux hommes qu'ils sont capables de devenir méchans.

Des objections même que les moralistes pourraient élever contre son assertion, Diderot tire une preuve constatant combien l'éducation dirigée d'après ses principes serait efficace. On pouvait effectivement lui dire : Nous convenons que jusqu'à ce jour la politique et la morale s'y sont mal prises pour remédier aux maux politiques et moraux du genre humain ; mais en sera-t-il moins vrai pour cela que leur impuissance provient moins de leur propre fond, que de la mauvaise volonté des hommes, qui sont nés avec des penchans vicieux, qu'on ne parvient à dompter qu'en employant la force? Supposons, par exemple, deux enfans. A peine commencent-ils à distinguer les objets, qu'on remarque déjà chez eux un esprit de controverse, de dispute, d'impatience, d'opiniâtreté. L'un, quoiqu'on lui ait donné de suite ce qu'il témoignait par ses cris désirer, veut cependant avoir aussi, sur-le-champ, ce qu'en sa présence on vient de donner à l'autre enfant. Quelquefois même on voit ces faibles automates se disputer avec chaleur et animosité sur un misérable plaisir, triste annonce des passions qui

les domineront plus tard, de la division qui régnera un jour entre eux.

Diderot répond que les enfans, comme ils ne sont encore pourvus que d'un instinct, lequel n'est pas beaucoup plus raffiné que celui de certains animaux qu'on apprivoise, n'auront non plus, à l'instar de ces animaux, que des accès momentanés de colère, des occasions passagères de dissention, reconnaissant pour cause un sentiment vif et rapide de quelque besoin ou de quelque inquiétude, et de nature à les mettre quelquefois en concurrence par rapport à la possession d'une seule et même chose. Mais ces sortes de disputes, de contestations d'une courte durée, qui s'élèvent entre des animaux d'une même espèce, ont si peu de suites pour eux, en général, que si l'homme, semblable à eux, demeurait borné à un petit nombre de facultés, il n'aurait pas davantage qu'eux de colère, de jalousie, ou de toute autre passion habituelle, non plus qu'aucune volonté déterminée capable de le porter à des actions brutales. De cette manière, il n'aurait pas plus besoin des lois de la morale que l'animal ; il ne serait pas plus que ce dernier moralement méchant et corrompu envers son semblable.

Mais comment faudrait-il donc, au sentiment de Diderot, que l'éducation fût dirigée pour prévenir ce vice? Comme, chez l'homme, le développement de la raison succède au sentiment aveugle, la nature l'a aussi destiné à être le plus doux et le plus facile à conduire de tous les animaux : ce qu'il serait devenu en effet, si on ne s'était d'abord servi que mécaniquement de ce sentiment stupide pour le familiariser avec les penchans et les habitudes pacifiques : la raison aurait ensuite perfectionné l'ouvrage commencé; elle n'était pas destinée, quoiqu'en puissent dire les philosophes, à combattre en nous

les passions orageuses, ou à prévenir des désordres qui n'auraient jamais existé, si l'homme avait été convenablement préparé, et en quelque sorte apprivoisé par une éducation correspondante aux principes de Diderot. Il n'aurait alors plus eu besoin que de faire usage des facultés de son esprit pour connaître les avantages d'une société sagement organisée, et pour en jouir. Habitué, dès sa plus tendre enfance, à se guider sur les lois, il n'aurait jamais songé à les transgresser. Nulle crainte de manquer de secours et de choses nécessaires ou utiles, n'aurait excité en lui des penchans immodérés. Les pères auraient sagement écarté toute idée de propriété. On aurait prévenu ou détruit toute espèce de rivalité dans l'emploi des biens communs à tous les hommes. Comment eût-il été possible alors que l'homme conçut seulement l'idée de ravir par force ou par ruse ce que personne ne lui aurait jamais contesté?

Diderot convient, au reste, que, malgré toutes les sages mesures de précaution qu'on pourrait prendre en suivant son système d'éducation, il existerait cependant toujours parmi les hommes des occasions de disputes et de dissentions; mais ces petites irrégularités seraient tout aussi passagères que les causes et les circonstances qui les auraient produites. Comme la cause générale et permanente de toute désunion n'existerait point, et que le cœur humain ne se trouverait plus exposé à de longues et violentes secousses, ne serait pas non plus troublé par des embarras cruels, il est évident que l'homme ne pourrait contracter aucune habitude vicieuse capable de le corrompre. En outre, les préjugés pacifiques de son éducation auraient constamment appuyé la raison, qui ne se serait d'ailleurs pas trouvée obscurcie par une foule incalculable d'idées fausses.

Comme, au contraire, dans l'état actuel du genre humain, on ne peut absolument découvrir aucun moyen efficace de prévenir tous les désordres et tous les troubles dans une société civile, quels tristes effets ne doivent pas résulter des règles, des exemples, des préjugés propagés de père en fils par une éducation, qui, conformément à une morale remplie d'erreurs énormes qu'on regarde cependant comme des vérités éternelles, rend l'homme sauvage dès son enfance, et n'offre à sa raison naissante que des considérations désolantes? Faut-il s'étonner que cette raison soit un des plus dangereux instrumens de la méchanceté? C'est de là qu'il faut dater toutes les erreurs dans lesquelles tombent les hommes.

En effet, à quoi l'éducation ordinaire prépare-t-elle l'esprit aussi bien que le cœur? A rien autre chose qu'à fléchir sous le joug d'une morale factice, qui tourne le dos à la nature, et qui est sans cesse en contradiction avec elle-même : puisque, d'après ses propres préceptes, les choses sont malheureusement rangées ou plutôt dérangées de telle sorte qu'une foule d'occasions doivent donner naissance à des passions violentes et furieuses, par l'effet même des moyens que la morale indique pour les combattre et les appaiser.

Diderot appelle sa théorie un trésor des vérités les plus importantes et les plus précieuses, mais qui, depuis six à sept mille ans, c'est-à-dire depuis le temps qu'une grande partie du genre humain vit sous des lois, est toujours contredit par ceux qui ont voulu lui prescrire des lois. Ces prétendus sages, que notre imbécillité admire, ont détruit leurs sages institutions, ont donné carrière à tous les crimes, en privant les hommes de la moitié des biens de la nature.

Ces guides, aussi aveugles que ceux qu'ils vou-

laient conduire, ont étouffé tous les motifs de bienveillance réciproque, qui auraient dû nécessairement être le lien des forces des hommes. Ils ont converti la prudence en des soucis fâcheux, répartis entre tous les membres de ce grand corps. Ils ont, par mille agitations opposées de ces membres désunis, allumé le feu d'un désir brûlant. Ils ont excité la faim et la voracité d'une avarice insatiable. Leurs sottes constitutions ont exposé l'homme au danger de manquer de tout. Est-il donc étonnant que les passions se soient exaltées jusqu'à la rage, pour échapper à ce danger? Les moralistes auraient-ils pu s'y prendre mieux, s'ils avaient voulu pousser l'homme à dévorer son semblable? Quels nouveaux efforts ne leur devient-il pas nécessaire de faire, pour fuir les dangers qui doivent inévitablement résulter de leurs erreurs!

Malgré toutes les règles et toutes les maximes, on a toujours été obligé de boucher les trous d'une digue opposée au cours paisible d'un ruisseau, que cet obstacle même grossissait, et qui devenait ainsi une mer orageuse. Comme d'inhabiles machinistes, les moralistes ont déchiré les liens, brisé les ressorts, dont la destruction entraînait à sa suite celle de tous les liens et de tous les ressorts de la société humaine. Et maintenant ils veulent prévenir la ruine des hommes par un lien factice, qui leur impose de la contrainte, par des contrepoids placés tantôt ici et tantôt là! Mais quels sont les résultats de leurs efforts? De volumineux traités sur la morale et la politique, *quorum tituli remedia habent, pixides venena.* On pourrait intituler un grand nombre de ces livres : *L'Art de rendre les hommes méchans et pervers sous les prétextes les plus plausibles, même avec le secours des plus belles maximes de la piété et*

de la vertu. D'autres pourraient porter le titre de *Moyen de policer les hommes à l'aide d'ordonnances et de lois qui commencent par les rendre sauvages et barbares.*

La théorie morale et politique de Diderot tend généralement à rapprocher l'homme de son état de nature, dans lequel un penchant bienveillant, appuyé par la raison qui se développe avec l'âge, établit la vertu, et combat le vice. Mais il s'est totalement trompé sur la nature de l'homme. Si ce dernier était composé, en sens et raison, de telle sorte que tous deux fussent en harmonie ensemble, et eussent chez lui une énergie proportionnée, si les besoins qui naissent dans la société, et la nécessité d'y obvier, n'engendraient pas, d'après la nature de leurs objets et des rapports sociaux eux-mêmes, plutôt le penchant à l'égoïsme que les penchans bienveillans, et si le premier, comme la sensibilité prédomine sur la raison pendant la jeunesse, n'était pas beaucoup plus puissant que les autres, on pourrait attendre de la morale et de la politique de Diderot l'effet qu'*il* s'en promettait. Mais l'expérience de tous les temps et de tous les peuples démontre le contraire. Les nations même les plus sauvages et les plus éloignées de toute civilisation, celles dont les besoins sont encore les plus simples, celles à qui on devrait par conséquent accorder la plus grande simplicité de penchans et d'inclinations, la plus grande prédominance de penchans bienveillans sur le penchant à l'égoïsme, montrent dans leurs actions le même égoïsme qui a passé en principe chez les peuples les plus policés. En général, on ne peut agir sur les penchans et les inclinations que par les lois de la raison : or il faut que la teneur de ces lois soit déterminée par la raison elle-même, et que leur application le soit par l'expé-

rience. Les philosophes peuvent disputer ensemble sur la manière dont elles doivent être déterminées. Une morale rationnelle fausse et mal conçue peut corrompre les actions d'un homme; mais l'homme ne devient ni vertueux ni heureux parce qu'on favorise en lui les penchans naturels.

CHAPITRE VINGT ET UNIÈME.

Histoire de la Philosophie en Allemagne, depuis le milieu du XVIIIe. siècle jusqu'à Kant.

VERS le milieu du dix-huitième siècle, les savans de l'Allemagne commencèrent à se familiariser avec la langue, la littérature et la philosophie des Français et des Anglais. Non-seulement cette nouvelle connaissance leur fit sentir les imperfections de leur propre langue, et le mauvais goût de leurs compatriotes dans tout ce qui avait rapport aux lettres et aux arts, non-seulement elle les encouragea à épurer l'idiome et le goût de leur nation, et à les mettre au même niveau que chez les peuples voisins; mais encore elle leur inspira un véritable dégoût pour le wolfianisme et la méthode scolastique qui avaient dominé jusqu'alors. La marche rigoureusement systématique de la doctrine de Wolf semblait arrêter l'essor du génie, et le charger de chaînes, sous le poids desquelles il succombait. On voyait bien l'esprit de système régner aussi dans certains ouvrages philosophiques publiés hors de l'Allemagne; mais cet esprit s'y montrait sans affectation, sans contrainte, sans raideur : il n'exprimait que l'ordre naturel et nécessaire dans toute production du raisonnement, joint à une exécution facile et à un style élégant. Les manuels mêmes des philosophes étrangers à la Germanie étaient infiniment plus agréables à lire qu'aucun de ceux qui avaient vu le

jour jusqu'à cette époque chez les Allemands. Si donc quelques hommes de génie, élevés selon la coutume reçue, furent imbus, dans leur jeunesse, des principes dominans, ils ne s'en trouvèrent que plus vivement frappés ensuite des charmes de la philosophie étrangère, et le soin qu'ils prirent de l'étudier contribua encore à leur donner plus d'aversion pour les doctrines adoptées chez eux.

Les sarcasmes dont le pédantisme allemand était l'objet de la part des savans français fixés à la cour de Frédéric-le-Grand, ne demeurèrent point non plus sans effet. La philosophie usuelle, facile à comprendre, et avantageuse pour toutes les classes de la société, que les Anglais, principalement, cultivaient avec tant de soin dans leurs feuilles hebdomadaires, avait été presque totalement négligée en Allemagne. Il était naturel que l'étude de cette branche si importante, à cause de son influence sur l'esprit et le cœur, qui lui assure une utilité immédiate, fît peu à peu mépriser la métaphysique qu'on enseignait dans les écoles et dans les livres. On conçoit aisément, d'après cela, comment une multitude d'Allemands, surtout parmi les gens du monde, prirent bientôt une si grande prédilection pour la langue et les productions des Français, et conçurent tant de mépris pour la littérature de leur propre pays. De quel contraste ne devait point être frappé un Allemand qui jetait un coup d'œil sur l'état où languissaient l'idiome et la littérature de sa patrie, après avoir goûté à Paris les charmes de la conversation la plus brillante, saisi toutes les finesses de la langue française, et médité les ouvrages des meilleurs écrivains de cette nation ! En Allemagne, il ne trouvait, pour ainsi dire, qu'une science lourde et empesée, des formes raides et systématiques, une langue rude, barbare et inflexible, enfin un style rebutant par sa prolixité.

Les écrits des Allemands ne lui offraient rien qui charmât l'esprit ou intéressât le cœur, rien qui pût séduire et capter l'imagination, point d'urbanité dans les formes, point de naïveté, de gaîté, ni de finesse dans les saillies, point de légèreté ni d'art dans la composition, point d'élégance ni de choix dans les expressions. Au contraire, il rencontrait dans la littérature française la réunion de toutes ces aimables qualités, dont il cherchait en vain la moindre trace dans celle de l'Allemagne. Il devait donc naturellement s'abandonner avec enthousiasme à l'étude de l'une, ne plus s'inquiéter de l'autre, et l'abandonner aux savans des colléges, malgré toute la véhémence avec laquelle les scolastiques déclamaient contre la supériorité accordée aux étrangers, et contre le mépris prodigué à leur propre érudition, dont ils se plaisaient tant à exalter l'excellence et le prix.

Telle fut la source aussi de la prédilection qu'eut Frédéric-le-Grand pour la nation française et pour sa littérature. Ce prince apprit d'abord l'allemand comme sa langue maternelle, et ensuite le français comme celle de la cour et du grand monde. Il étudia le wolfianisme pendant sa jeunesse, et s'adonna sérieusement à cette doctrine. Ses lettres, ses ouvrages philosophiques, et son estime pour Wolf lui-même en sont la preuve. Mais, dans le même temps, il médita les écrits des Français, dont la philosophie agit sur lui d'une manière, en quelque sorte, magique. De là vint qu'il s'attacha beaucoup aux savans français, qu'il en fit ses amis et ses favoris, qu'il se délassa de ses pénibles travaux en faisant des vers ou de la philosophie avec eux, et que, jusqu'à la fin de ses jours, il parut ignorer ou au moins ne pas croire, que la littérature allemande se fût perfectionnée au point de pouvoir rivaliser avec la française.

Outre le français, les Allemands étudièrent aussi l'anglais, qu'ils cultivèrent même dès le dix-septième siècle. Les Anglais avaient eu de bonne heure leur Shakespeare et leur Milton, et la première moitié du dix-huitième siècle fut également l'âge d'or de leur littérature. A cette époque, florissaient chez eux Pope, Swift, Bolingbroke, Addisson, Steele, Shaftesbury, Thompson, Berkeley, Hume, et une foule d'autres poëtes ou prosateurs classiques. Cependant les Allemands n'eurent pas des rapports aussi directs et aussi fréquens avec les Anglais qu'avec les Français, de sorte que la littérature de ces derniers conserva long-temps chez eux le pas sur celle de toutes les autres nations. Mais, pour qu'ils profitassent réellement des lumières de leurs voisins, il fallait qu'épurant leur goût, ils se hasardassent, avec confiance, à faire paraître des essais originaux et d'un genre nouveau dans leur langue. Tels furent, par exemple, les *Bremische Beytrœge* (Mélanges de Brême), dont les auteurs sont les premiers écrivains que l'Allemagne cite à juste titre avec orgueil. Telles furent aussi les productions de Gellert, de Rabner, d'Ebert, des Schlégels, de Kæstner, de Klopstock, de Gærtner, de Giesecke, de Lessing, d'Abbt, de Nicolaï, de Ramler, et d'une foule d'autres. Ils durent être vivement stimulés encore par la présence de plusieurs des plus célèbres écrivains français à Berlin, par le dédain que ces derniers affectaient pour les littérateurs et les savans de l'Allemagne, enfin par les honneurs dont ils les voyaient comblés par le héros du temps et par les princes sous la domination desquels eux-mêmes étaient nés. C'est ainsi que le goût s'épura, et que, par suite, la philosophie se perfectionna en Allemagne, vers le milieu du dix-huitième siècle.

La passion des belles-lettres, dominante chez les

savans, et même chez les gens du monde, fit peu à peu négliger la métaphysique, qui, pendant quelque temps au moins, demeura presqu'entièrement reléguée dans l'enceinte des écoles. Elle n'échappa même à un oubli total qu'à raison de la nécessité dont elle était pour la théologie, science dans laquelle on ne pouvait alors se distinguer qu'en s'étayant des préceptes de la philosophie. Aussi plusieurs Allemands renoncèrent-ils à l'ancienne méthode; et, au lieu de soumettre la métaphysique aux idées de la philosophie rationnelle, s'adonnèrent-ils de préférence à la psycologie empirique et à la morale. Locke leur avait déjà ouvert cette carrière par son livre sur l'entendement humain, et plus le lockianisme acquit de sectateurs en Allemagne, plus les philosophes anglais et français montrèrent de prédilection pour la psycologie empirique, plus aussi on attacha de prix à toute analyse empirique quelconque de l'essence de l'âme, dans laquelle on rencontrait des observations ou des conclusions nouvelles. Cette voie semblait être la meilleure et la plus sûre pour mettre la philosophie en accord avec les autres sciences, et avec la pratique réelle de la vie. Les recherches étaient facilement intelligibles par elles-mêmes, elles se prêtaient à une exposition variée et attrayante, et tous ceux qui se sentaient capables de réfléchir sur leur propre état intérieur pouvaient y prendre part. C'est ainsi qu'une foule de circonstances diverses se réunirent pour inspirer généralement le goût d'étudier la philosophie empirique sur l'essence de l'âme, considérée sous le point de vue tant théorétique que pratique. On alla même jusqu'à se flatter que la connaissance de la nature empirique de l'homme, basée sur une expérience certaine, finirait par conduire à une métaphysique moins vague et moins stérile que celle des anciens. En effet, quelqu'imparfaites que

soient les recherches empirico-psycologiques auxquelles on se livra à cette époque, elles ont cependant été d'un grand secours à la métaphysique, sans compter d'ailleurs qu'elles répandirent réellement une vive lumière sur la nature de l'homme, telle que l'expérience nous apprend à la connaître. Elles ont frayé la route aux modernes, pour entreprendre leurs travaux plus approfondis. Elles ont fait voir jusqu'où l'on peut s'en fier à l'empirisme, lorsqu'il s'agit d'établir une science des premiers principes de la connaissance et des actions. Tant qu'on serait demeuré dans l'ignorance à cet égard, on aurait toujours continué de croire que l'étude attentive de la nature empirique de l'homme pourrait un jour conduire à des résultats capables de tenir lieu de principes certains, et de fournir en même temps des raisons suffisantes pour croire aux vérités qu'il importe le plus à l'homme de connaître, l'existence de Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme, et l'état de rémunération morale (1).

(1) Comme aucun période de l'histoire de la philosophie n'est aussi fécond en écrivains que la seconde moitié du dix-huitième siècle, notamment chez les Allemands, je m'écarterais trop de mon plan, si je voulais signaler ici les ouvrages mêmes des principaux et des plus célèbres. Je me contenterai donc d'indiquer quelques productions littéraires, où les titres des livres philosophiques modernes sont rapportés d'une manière assez complète d'après l'ordre des matières, et qu'on pourra consulter pour de plus amples renseignemens. — *Michel Hissmann, Anleitung zur Kenntniss der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie; in-8°, Gœttingen und Lemgo,* 1778 (Instruction pour servir à la connaissance des meilleurs ouvrages sur toutes les branches de la philosophie). — *Jérôme-Nicolas Eyring, Verzeichniss derjenigen Schriften welche die Litteratur der philosophischen und schœnen Wissenschaften und Kuensten*

Au nombre des principaux et des plus célèbres philosophes allemands qui cultivèrent la psycologie de concert avec la logique, la métaphysique et la morale, se rangent Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, Plattner, Tetens, Feder, et autres.

Moïse Mendelssohn naquit, en 1729, à Dessau, de parens très-pauvres. Il étudia de bonne heure, à Berlin, les langues anciennes, les mathématiques, la

in den Jahren 1775 *und* 1776, *ausmachen*, *in*-8°, *Gœttingen*, 1776-1778 (Catalogue des ouvrages qui composent la littérature de la philosophie, des sciences et des arts, pendant les années 1775 et 1776). — *Jean-Chrétien Brigleb*, *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, nebst einem Abrisse der Geschichte derselben, und einem Verzeichnisse der Vornehmsten philosophischen Schriften*. *in*-8°, *Coburg*, 1789 (Introduction aux sciences philosophiques, avec une esquisse de leur histoire et une liste des principaux ouvrages de philosophie). — *Charles-Henri Heydenreich*, *Encyclopædische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Beduerfnissen unseres Zeitalters*, *in*-8°, *Leipzig*, 1793 (Introduction encyclopédique à l'étude de la philosophie, d'après les besoins de notre siècle); *Systematisches Verzeichniss der in der philosophischen und pædagogischen Litteratur in den Jahren* 1785-1790 *herausgekommen*, *in*-4°, *Jena*, 1795 (Catalogue systématique des ouvrages publiés en Allemagne et chez l'étranger sur la littérature philosophique et pédagogique) : cet ouvrage est une réimpression du Répertoire général de la Gazette littéraire d'Jéna. — *Jean-André Ortloff*, *Handbuch der Litteratur der Philosophie nach allen ihren Theilen*, *in*-8°, *Erlangen*, 1798 (Manuel de la littérature de toutes les parties de la philosophie). — Parmi les livres qui peuvent servir à l'histoire de la philosophie de ces derniers temps, se range : *Von Eberstein*, *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwærtige zeit in*-8°, *Halle*, 1794 (Essai d'une histoire de la logique et de la métaphysique chez les Allemands, depuis Leibnitz jusqu'en 1794).

philosophie et les belles-lettres, conjointement avec les écrits des rabins, entr'autres, ceux de Maimonides. L'occasion lui en fut fournie par la maison de commerce dans laquelle il travaillait depuis l'âge de quatorze ans, et où il connut des savans qui devinrent par la suite les coryphées de la littérature allemande, avec Lessing et Nicolaï. Lessing acheva de lui former et de lui épurer le goût : il lui apprit aussi le grec, et lui fit traduire Platon. Mendelssohn mourut en 1785.

Son premier ouvrage philosophique, intitulé : *Briefe ueber die Empfindungen* (Lettres sur les sensations), parut à Berlin, en 1755. Mendelssohn s'y attacha principalement à éclaircir la nature des sensations agréables et désagréables, et par suite celle de la perfection et de l'imperfection des sens. Plus tard, il appliqua les résultats de ses recherches à la théorie des belles-lettres. Les *Litteraturbriefe* (Lettres sur la littérature) furent publiées à cette époque. Mendelssohn y inséra plusieurs articles philosophiques, entr'autres des lettres sur les premiers opuscules de Kant. Devenu plus âgé, il eut assez de modestie et de bonne foi pour avouer qu'il était lui-même surpris de la manière dont il avait jugé les essais de Kant dans sa jeunesse.

Son *Phædon, oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele*, (Phédon, ou sur l'immortalité de l'âme) fit plus de sensation que ses écrits antérieurs. Les charmes du style et de l'exposition rangèrent ce livre parmi les premiers ouvrages philosophiques de bon goût qu'on eût vu paraître en Allemagne, et on doit même dire que nul autre ne pouvait alors lui être comparé sous ce rapport.

Voici quelle est la principale preuve que Mendelssohn donnait de l'immortalité de l'âme : L'âme ex-

prime toujours un sujet qui embrasse et rassemble : elle doit donc être simple. Mais, en vertu de la loi de continuité, le simple ne peut pas naître et périr successivement, et ne peut qu'exister tout à la fois. Or, comme tous les effets arrivent successivement, et par des intermédiaires, mais qu'il n'y a point d'intermédiaire entre l'existence et la non existence, la transition de l'âme de la vie à la mort, c'est-à-dire, de l'existence à la non existence, ne peut avoir lieu d'après un principe intérieur de cette âme. Mais il est inconcevable que l'âme soit anéantie par une substance intérieure, ou simple ou composée, et on ne peut pas non plus attendre l'anéantissement de l'âme de la bonté et de la sagesse de Dieu. L'âme doit donc être immortelle.

Cette preuve de Mendelssohn renferme plusieurs défauts, et n'est point satisfaisante. La simplicité supposée de l'âme n'est pas prouvée, et ne saurait l'être. La loi de continuité n'est applicable qu'aux objets des sens extérieurs, et non à ceux du sens interne, comme l'âme. La matière dans l'espace ne peut point périr, quoique l'union des parties puisse être changée, et que, sous ce rapport, les phénomènes extérieurs commencent et finissent. Mais on conçoit très-bien la cessation successive et graduelle d'un objet du sens interne. Quand bien même d'ailleurs on admettrait que la substance de l'âme survit à la mort du corps, il s'ensuivrait seulement la survivance du sujet simple de l'âme, qui aurait peut-être lieu sans conscience de l'identité de personne, en sorte que l'immortalité cesserait d'exister dans le sens où nous l'espérons et la désirons.

Le plus moderne et le plus célèbre des écrits de Mendelssohn porte le titre de : *Morgenstuenden* (Matinées). L'auteur cherche à y démontrer le théisme

par des argumens théorétiques qu'il suppose incontestables. D'abord il établit quelques axiomes remarquables :

1.° Ce qui est vrai et réel doit être reconnu tel par la pensée positive. Une chose dont la pensée positive ne reconnaît pas l'existence, n'existe point réellement.

2.° Une chose dont nul être pensant ne peut concevoir la non existence, existe réellement.

3.° Pour que l'axiome : A est B, soit vrai, il faut que la pensée positive puisse reconnaître une liaison entre le sujet et l'attribut. Cette liaison repose, ou sur le matériel de la connaissance de l'objet, c'est-à-dire, sur la possibilité ou l'impossibilité de penser cet objet, ou sur la forme de la connaissance de l'objet, c'est-à-dire, sur le désir ou l'absence du désir. Si, donc, de l'idée A, on conclut l'existence réelle de l'attribut B, A est B, ou parce que A n'est pas concevable autrement qu'avec B, ou parce qu'il ne peut pas devenir, autrement qu'avec B, un objet d'approbation et d'assentiment. De là il suit immédiatement que si l'axiome; A n'est point B, est aussi vrai que l'axiome : A est B, ce dernier ne peut devenir réel qu'autant qu'il est le meilleur, et qu'il a pu être approuvé et amené à réalité par une cause qui choisit. En d'autres termes : De deux choses également concevables, il ne peut y en avoir de réelle que celle qui est la meilleure.

C'est avec intention que Mendelssohn débuta par ces axiomes, sur lesquels il voulait baser sa théologie théorétique. D'après le premier, celui que toute réalité repose sur la pensée, et qu'en conséquence l'esprit seul peut connaître les objets immédiats, l'existence de Dieu doit être connue par l'esprit. Mais cet axiome ne s'applique qu'à l'esprit logique : ce qui doit être réel, doit aussi pouvoir être pensé ;

au contraire, la simple pensée n'établit pas la réalité des objets. L'axiome de Mendelssohn prouve seulement l'existence d'une idée rationnelle abstraite, à laquelle nul objet ne correspond.

L'axiome : Une chose dont aucun être raisonnable ne conçoit la non existence, existe réellement, servait à Mendelssohn pour appuyer une des anciennes preuves de l'existence de Dieu. Le monde, dans sa casualité, est incompréhensible pour tout être intelligent, si on n'admet point l'existence de Dieu. Mais, ici, de l'incompréhensibilité subjective de la non existence de Dieu, on conclut encore le contraire, l'existence objective de la Divinité. Quand nous trouvons la non existence de quelque chose incompréhensible, nous devons, à la vérité, admettre ce quelque chose en idée; mais nous ne pouvons non plus l'admettre qu'en idée; et, d'après cette simple idée, il nous est toujours impossible de savoir si un objet lui correspond réellement.

L'autre axiome de Mendelssohn : De deux choses également concevables, une cause qui choisit a dû réaliser la meilleure, n'est qu'un principe de notre réflexion éléologique, sans qu'il soit le moins du monde constant que l'intelligence suprême est ou non attachée à ce principe. On peut penser également, ou que le monde n'a point été créé du tout, ou qu'il l'a été comme monde fini avec des défauts et des imperfections. Mais, de ces deux pensées, la dernière est la meilleure. Donc, la cause créatrice a dû réaliser le monde, malgré les défauts et les imperfections qui s'y remarquent.

Voici quelle est la preuve que Mendelssohn établit de l'existence de Dieu : Il faut non seulement que tout ce qui est possible soit pensé comme possible par un être pensant quelconque, mais encore il faut que tout ce qui est réel le soit aussi comme réel. Ce

qu'aucun être pensant n'imagine possible, ne l'est en effet pas non plus, et ce qu'aucun être pensant ne conçoit réel, ne peut point avoir de réalité. Qu'on enlève d'une chose quelconque l'idée d'un être pensant que cette chose est réelle ou possible, on a, par cela même, détruit la chose. Les causes qui appartiennent à la possibilité et à la réalité de chaque chose sont si infinies, que ni un seul être fini, ni tous les êtres finis pris ensemble, ne sauraient les concevoir avec une parfaite clarté. Nul être fini ne peut penser la réalité d'une chose de la manière la plus parfaite comme réelle, et encore moins peut-il concevoir la possibilité et la réalité de toutes les choses existantes. Il doit donc y avoir un être pensant, ou une intelligence, qui pense l'ensemble de toutes les possibilités comme possible, et l'ensemble de toutes les réalités comme réel, et qui le pense de la manière la plus parfaite, c'est-à-dire, qu'il doit y avoir une intelligence infinie, et c'est Dieu.

On peut répondre à cette prétendue preuve de Mendelssohn: Il est évident qu'un être pensant doit pouvoir penser toutes les réalités qui existent pour lui. Mais on suppose ici l'existence d'un être pensant, et l'existence de la réalité en général ne dépend pas de cette supposition. La possibilité d'être pensé n'est pas un attribut qui appartienne nécessairement à un objet : elle n'exprime qu'un rapport des objets avec notre faculté de connaître ; les objets en eux-mêmes peuvent exister, qu'ils soient pensés par nous, ou qu'ils ne le soient pas. Supposons donc qu'il n'y ait pas d'être pensant, ce ne serait point une preuve de la non existence objective des choses. Si l'on se représente le monde physique comme un objet réel, on peut en éliminer tous les hommes par la pensée, et cependant le monde n'en continuera pas moins de suivre le cours de la nature. Un mécanicien peut

même faire une machine, sans en concevoir la possibilité intrinsèque.

Vers la fin de sa vie, Mendelssohn se trouva engagé, contre Jacobi, dans une vive dispute, qui est de la plus haute importance pour l'histoire de la philosophie, non seulement parce qu'elle fournit l'occasion de tirer le spinosisme de l'oubli où il était plongé, et de le peindre mieux dans l'esprit de son inventeur, mais encore parce qu'elle annonça pour la première fois la propre doctrine de Jacobi, qui fit depuis époque dans la littérature philosophique. Jacobi comptait Lessing au nombre de ses amis, quoique Mendelssohn ignorât leur liaison, parce qu'après avoir entretenu une correspondance amicale très-suivie avec le second de ces savans, il l'avait ensuite discontinuée peu à peu. Leurs lettres roulèrent entr'autres sur le spinosisme, et Lessing soutint qu'il ne connaissait pas de système philosophique plus propre à satisfaire l'esprit. Εν και παν, *je ne sais rien de plus*, telles étaient les paroles de Lessing. Ce dernier ne devint sans doute partisan de Spinosa qu'en vieillissant. Pendant sa jeunesse il était théiste : au moins Mendelssohn lui attribuait-il cette manière de penser, en le jugeant d'après les aveux qu'il lui avait faits autrefois. Après la mort de Lessing, Jacobi apprit au public qu'il était spinosiste, et rapporta diverses anecdotes et plusieurs faits à l'appui de son assertion. Mendelssohn la trouva injurieuse à la mémoire de son ami, et se répandit à cet égard en railleries amères, qui annonçaient combien il était piqué. Il pensait que Lessing avait eu seulement l'intention de plaisanter, qu'il aimait à soutenir quelquefois des paradoxes, soit pour voir ce qui en arriverait, soit aussi pour éprouver le talent de ceux qui voudraient se déclarer contre lui, mais qu'au fond il avait toujours été sérieusement éloigné d'adopter

le spinosisme. Jacobi, irrité à juste titre, en vint à des éclaircissemens plus précis, renfermés dans ses *Briefe ueber die Lehre des Spinosa* (Lettres sur la doctrine de Spinosa). Mendelssohn, en lisant ce livre, apprit, trop tard pour son honneur, à connaître un philosophe qui le surpassait de beaucoup en profondeur et en érudition.

Jean-Georges Sulzer, ami de Mendelssohn, passa aussi la plus grande partie de sa vie à Berlin. Il naquit à Winterthur dans la Suisse, étudia la théologie à Zurich, et obtint, en 1741, une place de prédicateur; mais il y renonça bientôt, accepta celle d'instituteur chez un de ses amis, et devint ensuite intendant à Magdebourg. En 1747, il fut nommé professeur de mathématiques dans le collége de Joachimsthal à Berlin, et plus tard membre de l'académie de cette ville. Peu de temps avant sa mort, il fit un voyage dans sa patrie, pour raison de santé. Nous lui devons un Journal intéressant de cette excursion. Il mourut en 1779.

Ce philosophe réunissait de vastes connaissances en mathématiques, en technologie, en physique, et en æsthétique. C'était un homme animé d'un véritable esprit philosophique, et, ce qui le rendait surtout précieux pour ses amis, doué d'une affabilité rare, et d'une grande cordialité. Son principal titre à l'estime de la postérité est sans doute sa *Theorie der schoenen Kuensten* (Théorie des beaux-arts), dont il disposa les articles par ordre alphabétique, et qu'il publia pour la première fois à Léipsick, de 1771 à 1774. Cet ouvrage a prodigieusement contribué aux progrès des lettres et des beaux-arts en Allemagne, et malgré toutes les imperfections qui s'y remarquent, surtout dans la première édition, c'est un livre très-utile et très-instructif. Divers savans l'ont, depuis la mort de Sulzer,

corrigé, enrichi d'additions, continué, ou même refondu entièrement. Son *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (Idée abrégée de toutes les sciences), est aussi un livre très-utile, une encyclopédie fort convenable aux écoles, pour l'usage desquelles elle a été écrite. A la vérité, d'autres traités plus récens et meilleurs lui ont enlevé la prérogative de servir de guide dans l'éducation savante; mais, à l'époque où elle parut, on ne connaissait rien de semblable, et elle remplit un vide vivement senti. Sulzer publia encore d'autres livres d'éducation, qu'on n'utilise plus aujourd'hui comme ils pourraient et devraient l'être.

Sous le rapport philosophique, il doit sa célébrité à une série de Mémoires isolés, qu'il rassembla, en 1773, sous le titre de *Vermischte philosophische Schriften* (Œuvres diverses de philosophie). Les plus importans sont les Mémoires sur l'immortalité de l'âme, considérée comme objet de la physique. Sulzer a cherché aussi à y développer l'idée paradoxale que l'immortalité de l'âme ne dépend pas nécessairement de sa simplicité, et qu'un matérialiste, pourvu qu'il admette seulement une âme distincte du corps, peut lui-même espérer raisonnablement une autre vie après la mort.

Parmi ces Mémoires, on en trouve un où Sulzer analyse l'idée de la raison. Il y attribue la faculté de raisonner à l'influence des idées acquises par les sens sur l'attention. La perfection de la raison chez l'homme est donc intimement liée à celle de l'organisation. La meilleure organisation pour la raison est celle qui permet à l'homme de recevoir la plus grande quantité d'impressions, celle en outre où chaque partie du système nerveux jouit du degré convenable de sensibilité, et où aucune d'entr'elles ne domine sur les autres, de manière qu'il existe une sympathie libre entre toutes les parties de l'or-

ganisation. Sulzer compte le langage au nombre des conditions nécessaires pour le développement de la raison. Si le langage manquait, la tête ne serait remplie que d'images d'objets, sans pouvoir fixer et employer les idées générales, qui ne sont désignées que par des mots. Or ces idées sont absolument indispensables pour l'emploi proprement dit de la raison. C'est pourquoi Sulzer soutient, à juste titre, que l'absence du langage chez les animaux est une preuve de l'absence de la raison chez eux, et qu'on doit, au contraire, considérer comme un être raisonnable celui qui a une langue logiquement construite, quelque imparfaite et défectueuse qu'elle puisse être d'ailleurs.

Dans un autre Mémoire, il développe l'idée de l'être éternel, et donne en même temps une preuve de son existence. Si on n'admet point d'être éternel, il faut au moins convenir que toutes les choses accidentelles ont la raison de leur existence dans une autre chose. Admettre une série à l'infini serait une absurdité. Cependant on ne veut pas d'Etre éternel. Il faut donc que le néant ait été la cause de l'univers; car le néant précède tout ce qui existe ou a existé. Mais ce serait là une plus grande absurdité encore. En conséquence, il doit y avoir un être éternel, qui soit l'auteur du monde. Cette preuve présente la difficulté suivante : Il n'est rien moins qu'absurde d'admettre une série infinie de causes; au contraire, la raison nous porte à la supposer; d'ailleurs l'idée d'un être éternel, Créateur des choses, entraîne celle d'une série éternelle d'effets; en sorte qu'ici la série des effets est tout aussi éternelle que la série des causes, ce qui implique contradiction.

Dans un autre Mémoire encore, Sulzer s'efforce d'éclaircir la nature des idées obscures, et d'expli-

quer comment il se fait que souvent l'homme juge et agisse non-seulement sans raisons évidentes, mais encore contre tous les motifs évidens. Les idées obscures ne sont que senties, et quelquefois elles le sont avec une grande énergie; mais elles ne sont point pensées, au lieu que les idées claires sont pensées à la vérité, mais fréquemment senties avec bien peu de vivacité. C'est pourquoi un homme peut entrevoir une chose très-clairement, et se décider toutefois pour le contraire, parce que la force d'autres idées obscures senties le dispose. Un coquin, lorsqu'il commet une mauvaise action, en connaît quelquefois l'atrocité de la manière la plus claire; mais certaines idées obscures qu'il a, le déterminent néanmoins à la faire. Sulzer conseille, pour rendre l'influence des idées claires plus puissante, de les convertir autant que possible en idées senties, afin qu'elles puissent contre-balancer le poids des idées obscures.

Jean-Auguste Eberhard fut d'abord prédicateur, à Charlottenbourg, près de Berlin. Il se fit connaître avantageusement dans le monde savant par son *Apologie des Sokrates* (Apologie de Socrate), et obtint ensuite une place de professeur de philosophie à Halle. Un de ses plus intéressans ouvrages est l'écrit couronné qu'il publia, en 1776, sous le titre de: *Theorie des Denkens und Empfindens* (Théorie de la pensée et du sentiment), et qui lui valut aussi d'être admis au nombre des membres de l'académie de Berlin. Les principes de la psycologie de Wolf sont développés plus amplement dans ce livre, déterminés avec plus de précision, et rectifiés à plusieurs égards, quoiqu'Eberhard ne soit pas parvenu à leur donner plus d'évidence. L'ouvrage a pour but principal de démontrer que la force radicale par laquelle l'âme sent et pense, est une et la même, et de con-

clure ensuite, d'après cette unité de la force radicale, que l'âme est une substance simple.

Les points capitaux du raisonnement d'Eberhard sont les suivans :

I. Les facultés de sentir et de penser exercent une influence réciproque l'une sur l'autre. Pour comprendre cette influence, il faut chercher à connaître le rapport qui existe entre les deux facultés et la force radicale primitive de l'âme. L'essentiel de la force radicale de l'âme ne peut être autre chose que ce qui appartient en commun à tous les phénomènes de cette force, et la faculté de penser ainsi que celle de sentir doivent se réunir également, à cet égard, l'une avec l'autre. Si l'âme est matérielle, quelque subtile qu'on suppose la matière, quand bien même on accorderait la pensée à une partie de cette matière et le sentiment à une autre, on ne parvient cependant point à concevoir comment une de ces facultés peut agir sur l'autre. La force radicale de l'âme à laquelle le sentiment et la pensée doivent se rapporter, ne peut pas être composée et étendue : il faut qu'elle soit simple. Il ne faut non plus qu'admettre une seule force radicale, pour expliquer d'une manière satisfaisante tous les phénomènes psycologiques par elle. Mais comme la force radicale d'une chose est ce qui, dans cette chose, renferme la raison suffisante de toutes les accidences, il faut, malgré sa simplicité, que ce soit une substance. A l'unité de la force radicale de l'âme se rapporte aussi la conscience que l'âme, malgré les alternatives de penser, de sentir, d'agir et de vouloir, a d'être l'unique et même objet de tous ces phénomènes : ce qui ne serait pas possible s'il n'existait point un principe unique renfermant la raison de toutes ces déterminations. Supposons une fois que les différentes opérations de l'âme dépendent de forces pri-

mitives différentes et indépendantes les unes des autres. La force A ne saurait alors rien de ce qui concerne l'autre force B. L'âme ne pourrait point non plus passer d'une modification à une autre, du sentiment à la pensée, et réciproquement; car une force devrait alors détruire les autres, ou les faire entrer en action, et il n'y aurait point de motif pour l'y déterminer.

II. Toutes les opérations de l'âme reposent en dernière analyse sur des idées. Si donc l'essence de la force radicale consiste en ce qui est commun à toutes les opérations de l'âme, cette force ne peut être autre chose qu'une faculté de se former des idées.

III. L'âme se voit passive dans l'état de sentir, et active dans celui de penser. Elle n'a donc point la conscience de la liberté quand elle sent; car il lui manque même celle de l'activité. Personne ne peut changer à volonté la sensation qu'il éprouve; et dans la transition soit d'une sensation à une autre, soit du sentiment à la pensée, nous manquons d'idées intermédiaires qui nous donnent la conscience de ce passage. D'ailleurs, dans les sensations, l'âme s'occupe davantage d'elle-même, elle peut moins se distinguer des sensations, surtout lorsque ces dernières sont très-fortes, et qu'elles répriment jusqu'à un certain point la faculté de penser. Au contraire, quand elle pense, l'âme a la conscience de l'activité : elle est dans l'état d'idées claires; elle se distingue des idées et de leurs objets; elle a la conscience de la liberté, parce qu'elle poursuit l'une ou l'autre de ces idées.

IV. On peut donc préciser de la manière suivante la différence entre le sentiment et la pensée en général : 1°. les idées de l'esprit expriment l'unité, et les sensations la pluralité; 2°. les choses sont

représentées simultanément, ou les unes avec les autres, dans les idées de l'esprit, mais isolées, ou à la suite les unes des autres, dans les sensations; 5°. les choses sont représentées comme caractères dans les idées de l'esprit, et comme parties dans les sensations.

V. La pensée et le sentiment ont pour qualités communes les suivantes : tous deux sont possibles par des idées; mais comme l'âme est une faculté d'avoir des idées, tous deux ne peuvent être que des modifications d'une seule et même force radicale. Si donc la pensée est empêchée par le sentiment, et si le sentiment l'est à son tour par la pensée, c'est l'âme simple et bornée elle-même qui empêche ses propres opérations. Mais pour que les idées isolées de l'âme soient agréables, il faut qu'on puisse les rapporter toutes à une idée principale unique.

VI. L'image que la sensation procure est une apparence dont on doit chercher la raison suffisante tant dans la nature de l'objet que dans la limitation du sujet. Les objets des sensations peuvent donc paraître très-différens, suivant que l'âme embrasse plus ou moins, ou, en général, d'une autre manière, les caractères du multiple. Comme ce qui est purement pensé exprime une unité qui n'admet point de pluralité, il n'en est point de même ici; les objets de la sensation peuvent plaire à l'un, déplaire à l'autre, et être indifférens pour un troisième; les objets purement pensés doivent être pensés et reconnus de la même manière par tous.

VII. Comme penser et sentir consistent tous deux en des idées, la transition de l'un à l'autre ne peut avoir lieu que par l'association des idées. Pour que la pensée devienne sentiment, il faut que l'âme, dans la série de ses idées, en rencontre une, qui éveille à la fois un nombre considérable d'autres idées. Comme

ces idées ne sont point distinguées à cause de leur force et de leur diversité, elles se réunissent en une seule et unique sensation, qui domine l'âme jusqu'à ce que le sentiment devienne à son tour pensée, et que, dans le nombre des idées, une acquière assez de vivacité pour engager l'âme à l'analyser, à distinguer ses caractères, et à les poursuivre ultérieurement. En outre, la connaissance est intuitive dans l'état de sentir, et symbolique dans celui de penser. Quand on sent, l'idée de l'objet est plus claire, et l'âme est affectée d'une manière spéciale par cet objet; lorsqu'on pense, l'idée du signe est plus claire, mais la connaissance de l'objet a par cela même moins de vivacité.

VIII. Toute sensation est accompagnée de désir ou d'aversion. La même chose a lieu, il est vrai, pour toutes les idées, et, en conséquence, jusqu'à un certain point aussi pour les objets pensés; mais comme les sensations sont incomparablement plus fortes et plus vives, le désir et l'aversion sont ici beaucoup plus vifs que partout ailleurs, et ils ont souvent l'énergie et la vivacité d'une passion. Dans la passion, un grand nombre d'idées obscures de plaisir et de déplaisir se réunissent en une seule sensation, et de là résultent des motifs puissans, qui ne sont pas pensés clairement, mais qui sont seulement sentis, et qui poussent immédiatement à l'action.

De la nature de la pensée et du sentiment, ainsi que de leurs rapports réciproques, Eberhard tire quelques règles utiles de pratique. Comme l'état de sentir, lorsqu'il devient très-vif, l'emporte sur l'état de penser, et le fait cesser, il s'ensuit que, pour favoriser la pensée, il faut éviter tout ce qui pourrait affecter trop vivement les sens, les distraire, et exciter en nous des passions. Le calme de l'esprit est donc une des conditions les plus nécessaires et les plus im-

dispensables pour la méditation. L'activité spontanée, quand on pense, dépend de notre liberté; plus l'âme exerce cette liberté, et plus elle peut dominer les sensations.

Les *Neue vermisohte Schriften* (Nouvelles œuvres mélangées) d'Eberhard renferment quelques recherches précieuses. On y distingue surtout un Mémoire dirigé contre un *Discours sur la vérité et l'erreur*, inséré par Steinbarth dans ses *Philosophische Unterhaltungen* (Entretiens philosophiques). Steinbarth soutenait qu'il n'existe qu'une vérité purement relative. Les lois de la pensée sont nécessaires; mais tout homme juge d'après les idées qu'il a des objets; de sorte que son jugement, à l'égard de ces derniers, n'a jamais qu'une vérité relative. Personne ne peut avoir d'autres idées des objets que celles qui lui sont procurées par ses sensations, de manière que les idées de chacun n'ont jamais qu'une vérité relative. La vérité et l'erreur ne diffèrent que parce que l'un connaît davantage les choses, et qu'un autre les connaît moins. Quand un homme se trompe, il lui manque seulement la connaissance de certaines qualités et de certaines déterminations de l'objet. Personne ne peut connaître la vérité absolue. Tout ce qu'on appelle vérité est relatif.

Eberhard proteste avec raison contre cette peinture de la vérité, suivant laquelle l'erreur devient relativement vraie, dès qu'un homme la croit telle, et qui représente la vérité comme une erreur, parce que le contraire n'est point faux en soi-même. Quand nous accorderions que nulle connaissance n'est absolument vraie, ce serait cependant aller trop loin que d'en conclure que toute connaissance est vraie d'une manière seulement relative, et que, par conséquent, l'erreur elle-même est relativement vraie. Il ne suit de là rien de plus sinon que notre connais-

sance n'a qu'une vérité partielle, d'où l'on n'est point encore autorisé à la déclarer fausse, ou, si l'on convient qu'elle est vraie, à dire qu'elle n'a qu'une vérité relative. Les principes, qui consistent en des idées capitales très-simples, sont absolument vrais, ou peuvent être considérés comme tels. Si l'on admet que tous les axiomes contradictoires sont également vrais, on détruit absolument par là tous les caractères de la vérité, et on rend l'emploi de la raison humaine inutile.

Ernest Plattner, professeur de physiologie à Léipsick, est un des philosophes modernes les plus remplis d'esprit et de connaissances. Nous avons de lui trois ouvrages, classiques dans leur genre, et que doivent étudier tous ceux qui s'intéressent à la philosophie. Ce sont ses *Philosophische Aphorismen* (Aphorismes philosophiques), qu'on peut considérer comme un manuel systématique de philosophie en général, sa *Neue Anthropologie fuer Aerzte und Weltweise* (Nouvelle Anthropologie pour les médecins et les gens du monde), et ses *Quæstiones physiologicæ*. Ce dernier livre renferme plusieurs mémoires intéressans et instructifs sur divers points de la psycologie et de l'anthropologie.

Ce n'est pas ici le lieu de signaler toutes les opinions et assertions particulières par lesquelles Plattner se distingue. Je me bornerai uniquement à indiquer les caractères qui appartiennent en propre à sa philosophie et à sa manière. Plattner était, à proprement parler, plus léibnitien que partisan d'aucun autre système moderne. Cependant il n'adopta pas sans restriction la doctrine de Léibnitz, qui lui doit, au contraire, de nombreuses modifications et corrections. Il ne demeura fidèle à son illustre prédécesseur qu'à l'égard des grands principes, et notamment pour ce qui concerne la théorie des facultés intellectuelles. Il eut, en outre, le mérite d'appliquer ses

connaissances anatomiques, physiologiques et médicales à la psycologie et à l'anthropologie, et de contribuer ainsi beaucoup au perfectionnement de ces deux sciences. Sa *Nouvelle Anthropologie* n'a qu'un inconvénient, qui ne permet pas à chacun d'en tirer parti, c'est qu'elle exige la connaissance de l'anatomie, de la physiologie, et du langage technique de ces deux branches du savoir humain. Aussi est-elle, pour bien des personnes, un trésor dont la clef leur manque, ce qui explique pourquoi elle n'a pas, à beaucoup près, causé une sensation aussi générale qu'elle aurait dû le faire, d'après le mérite intrinsèque que le connaisseur y découvre.

A l'exposition dogmatique du système de la philosophie, Plattner a joint l'histoire des principaux dogmes de la science, et, sous ce rapport, son travail a encore plus de prix. Son style offre également une particularité remarquable. Il a, en effet, disposé les mots tels qu'ils se succèdent et se gouvernent d'après la puissance logique des idées, sans adopter les inversions prescrites par l'usage dans la langue allemande. Cette méthode est supportable dans des aphorismes, elle a même quelquefois ses avantages et ses agrémens. D'ailleurs Plattner a souvent très-bien réussi à éviter ou à masquer ce qu'elle pourrait avoir de choquant. Mais elle ne tarde point à offenser le bon goût et l'oreille dans les longues périodes et les phrases non décousues. Aussi plusieurs écrivains ont-ils échoué depuis dans les tentatives qu'ils firent pour l'imiter.

Jean-Nicolas Tetens, d'abord professeur de philosophie à Kiel, ensuite conseiller d'état à Copenhague, a donné une analyse fort exacte des facultés de sentir et de penser dans ses *Philosophische Versuche ueber die menschliche Natur und*

ihre Entwickelung (Essais philosophiques sur la nature de l'homme et son développement), dont les deux premiers volumes ont paru à Léipsick, en 1777. Il y a joint d'autres recherches sur des objets du ressort de la métaphysique, sur l'essence de l'âme en général, sur l'immortalité de l'âme, et sur le libre arbitre. Cet ouvrage ne doit point être négligé par l'historien de la philosophie pendant la période qui s'écoula immédiatement avant Kant, et, à part même cette considération, on y trouve des idées précieuses pour la philosophie envisagée sous le point de vue scientifique.

Il serait impossible de développer la marche observée par Tetens sans devenir trop prolixe, et cependant on court le risque, en n'entrant point dans des détails un peu étendus, de ne point la faire connaître assez clairement. Je vais donc me contenter d'indiquer brièvement quelques résultats que l'auteur lui-même a tirés de ses recherches.

Les opérations de l'intelligence humaine n'exigent que trois facultés de l'âme, le sentiment, l'imagination et la pensée. Mais sentir, imaginer et penser sont les effets d'une seule et même faculté radicale, et ne diffèrent les uns des autres que parce que le principe en agit dans des directions différentes sur des objets différens, et avec plus ou moins d'activité spontanée, en tant qu'il se manifeste tantôt comme être sentant, tantôt comme être imaginant, et tantôt comme être pensant. Le sentiment et la réceptivité sont un seul et même pouvoir de l'âme. Au contraire, imaginer et penser sont les suites de la force active avec laquelle l'âme produit quelque chose, quand elle a senti.

L'âme possède donc la réceptivité et l'activité, ou, comme nous avons coutume de nous exprimer aujourd'hui, la spontanéité. L'imagination et la pensée

s'occupent de modifications déjà senties : l'activité de l'âme est ici intérieure. Mais l'âme opère aussi des changemens qui ne sont point des idées, soit lorsqu'elle produit de nouvelles déterminations de son état intérieur, soit lorsqu'elle agit hors d'elle sur son corps. En déployant cette activité, elle sort, pour ainsi dire, d'elle-même. Si l'on veut appeler sensations les nouveaux changemens que l'âme produit, parce qu'ils doivent en effet être sentis, tous les effets possibles de l'âme peuvent se rapporter à deux classes, les sensations et les idées.

Tetens nommait force d'activité ou volonté le pouvoir qu'a l'âme de produire de nouveaux changemens, parce qu'il diffère autant du simple sentiment, que de l'imagination et de la pensée. Il accordait donc à l'âme en général trois pouvoirs radicaux : 1°. le sentiment, qui comprend la réceptivité pour les impressions des objets et pour les opérations immédiates de l'âme ; 2°. l'intelligence, qui est la faculté d'imaginer et de penser ; 3°. la volonté ou la force d'activité. En tant que l'âme peut produire des changemens originaux, soit dans son propre état, soit dans le corps, elle possède la spontanéité, ou, pour employer d'autres termes, nous sentons en nous une faculté de liberté.

Tetens croyait qu'il est impossible de démontrer qu'une semblable faculté existe réellement, et que l'homme possède la liberté, dans le sens où elle serait la cause dynamique première capable de commencer ou de changer une action sans aucun motif extérieur. Les indéterministes, dit-il, en sont encore à nous alléguer une seule observation complète à l'appui de leur assertion ; car, dans tous les cas dont ils peuvent se servir pour appuyer leur système, il est clair jusqu'à l'évidence que nous ne connaissons point toutes les circonstances individuelles qui influent sur

une action. Quand un homme se promène, il est persuadé qu'il aurait pu se promener partout ailleurs, et il croit qu'il n'a dépendu que de lui de choisir la route où il se trouve. Il sent donc en lui un pouvoir de liberté, et il agit d'après ce sentiment. Mais s'il scrute avec attention toutes les circonstances qui l'ont porté à aller de ce côté, et à choisir ce chemin, il découvre que, dans tous les cas, il existait des motifs extérieurs qui l'ont déterminé. Donc on peut démontrer, par le sentiment, la liberté psycologique de l'âme, mais non sa liberté métaphysique, laquelle paraît, au contraire, en contradiction avec l'expérience elle-même. Tetens pensait, au reste, que la liberté psycologique suffit pour les besoins moraux de l'homme, puisque la métaphysique pourrait exister elle-même objectivement, quoiqu'il ne nous soit pas donné de la concevoir et de la démontrer.

Quoique Tetens semble ici, jusqu'à un certain point, déterministe, il était, au contraire, indéterministe dans toute la force du terme. Il fit voir la grande différence qui existe entre nos idées de la matière, et celles que la conscience nous donne d'un être sentant et pensant. Les argumens des matérialistes sont en partie réfutés par lui avec beaucoup de sagacité, et d'une manière fort satisfaisante. Il se croyait autorisé par le sentiment du moi à en admettre la simplicité, ce qui signifiait chez lui la simplicité de l'âme elle-même, et à croire que cette âme se compose de parties qui ne sont point distinctes et séparées, de sorte que le changement de l'une des parties s'étend à tout l'ensemble, et que le moi est une substance spécifiquement différente de tout ce que nous nous représentons comme un organe corporel.

De ce que le multiple se réduit à l'unité dans la connaissance, il concluait aussi, comme Men-

delssohn, que l'âme est incorporelle; mais il attribuait cependant à cette âme une étendue idéale, et non une étendue d'espace, croyant expliquer par là comment il est possible que le multiple existe comme unité dans l'âme; car les matérialistes avaient toujours tiré de l'incompréhensibilité de cette réduction, un argument contre la simplicité de l'âme.

Tetens expliquait l'association des idées de la manière suivante: La sensation laisse, tant dans le cerveau que dans le sujet de l'âme, certaines traces qui procurent à cette dernière la facilité ou l'aptitude de recevoir des modifications analogues à la sensation antécédente. C'est là dessus que la mémoire repose. Les idées s'associent tout-à-fait involontairement au moyen de cette mémoire, lorsque nous ne l'appliquons pas d'une manière spéciale, c'est-à-dire, que nous ne la dirigeons pas sur des idées particulières.

Jean-Georges-Henri Feder basa aussi ses opinions philosophiques sur des recherches psycologiques. Il fut d'abord professeur de langues grecque et hébraïque dans le gymnase de Cobourg. De là on l'appella à Gottingue, où, pendant une longue suite d'années, il se concilia l'estime générale par l'affabilité de son caractère et par l'étendue de ses connaissances. Il obtint ensuite la place de directeur du collége de Saint-Georges à Hanovre.

Dès son début dans la carrière littéraire, Feder se rendit célèbre par son *Nouvel Emile*, livre où les principes raisonnés de l'éducation sont exposés de la manière la plus intéressante, et par un Manuel allemand de logique et de métaphysique, écrit avec plus de goût et disposé dans un meilleur ordre, que tous les ouvrages latins du même genre dont on faisait encore usage à cette époque dans les universités et les écoles. Le but principal de ses efforts fut de mettre la philosophie plus à la portée du sens com-

mun ordinaire des hommes, et de la montrer constamment en harmonie avec l'expérience et avec le commerce réel de la vie. Il associa donc la logique à la psycologie, et fit servir cette dernière comme de propædeutique à l'autre, tant afin de répandre une plus vive lumière sur la logique, que pour en rendre l'étude plus attrayante, surtout aux jeunes gens. En psycologie, il se rapprocha davantage du lockianisme que du système combiné de Léibnitz et de Wolf. Il rejeta toutes les idées innées, et fit provenir toutes les connaissances de l'expérience, dérivant même de cette source les idées de l'espace et du temps, et par conséquent aussi les mathématiques.

Comme Feder suivit et étudia avec beaucoup d'attention les progrès de la littérature philosophique, il dut naturellement apporter de temps en temps des modifications à ses idées, et on en trouve des preuves honorables pour lui dans les différentes éditions de ce Manuel, dont aucune ne ressemble à la précédente, et dont chacune renferme les résultats de méditations plus approfondies et d'un jugement plus mûri. Ses opinions changèrent surtout pendant les dernières années de son séjour à Gottingue, par l'influence de la philosophie de Kant, et par les contestations qu'il soutint à cet égard.

En métaphysique, Feder était éclectique. Il négligea bien des matières qui sont, d'après leur nature, trop arides et trop subtiles. Il laissa une foule de questions indécises, et allégua les argumens pour et contre, sans en tirer le moindre résultat dogmatique. Mais, en général, il eut toujours égard au sens commun, afin de ne le choquer en rien, sans qu'on puisse cependant lui reprocher d'avoir trop diminué le mérite des spéculations philosophiques, qui ne doivent jamais non plus révolter le sens commun. Les doctrines de l'existence de Dieu, de la Pro-

vidence, de la liberté, et de l'immortalité de l'âme sont, à raison des besoins pratiques, celles qui portent le plus particulièrement un caractère dogmatique dans sa philosophie. On distingue, en outre, les particularités suivantes dans sa métaphysique :

1°. Elle est absolument en opposition avec l'idéalisme. Feder déclarait pure logomachie la dispute au sujet de la réalité ou de la non réalité objective des choses, qui avait tant occupé les philosophes pendant les dix années écoulées jusqu'à lui. L'idéaliste est contraint d'avouer que, chez l'homme bien portant, il y a une certaine apparence objective, représentant les objets et leurs états, qui est toujours semblable à elle-même, et régulière. En effet, l'idéaliste ne nie pas ses propres idées qui renvoient à cette apparence objective. Mais ce qu'il appelle apparence objective constante et régulière, tous les autres hommes le nomment réalité. La dispute sur la vérité subjective et objective n'est donc au fond qu'une logomachie : l'idéaliste admet que nos sensations nous font seulement connaître ce qu'une chose est pour nos organes des sens, et par conséquent aussi ce qu'elle peut être pour notre intelligence; mais les hommes ne sauraient avoir d'autre connaissance que celle-là. Si donc l'apparence constante est une réalité pour nous, et si les choses ne sont que ce qu'elles nous semblent être par suite de la sensation naturelle, nous devons appeler états objectifs de ces mêmes choses les états dans lesquels elles nous apparaissent. Il est donc absurde de prétendre que tous les hommes ne sentent pas bien, parce qu'ils ne sentent pas réellement une chose de la même manière.

Feder établit à cet égard les principes suivans :

I. La chose que tous les hommes ne peuvent penser autrement qu'elle n'est, est vraie et réelle.

II. Ce qui paraît naturellement beau à tous les hommes, l'est aussi réellement.

III. Ce qui semble juste ou injuste à tous les hommes, en vertu de penchans ou de sentimens naturels, l'est aussi réellement.

2°. Feder prétend que le principe de la raison suffisante est une suite de la concordance de toutes les observations. C'est pourquoi il le fait provenir aussi de l'expérience. Il croit pouvoir, de cette manière, suivre une marche intermédiaire entre Hume et Kant. Le principe de la raison suffisante ne doit point être accidentel, mais il doit avoir la certitude, parce que toutes les observations, sans en excepter une seule, le constatent. Ce ne doit toutefois pas être un principe intellectuel pur et inné de synthèse, comme Kant le supposait. A cet égard, l'opinion de Féder est combattue par le fait que ce n'est pas à proprement parler l'expérience qui constate le principe de la raison suffisante; car l'expérience ne fait connaître que la succession des phénomènes, et non leur relation causale nécessaire.

Outre la psycologie, la logique et la métaphysique, Feder s'est aussi occupé spécialement de la philosophie pratique. Sans parler de ses manuels sur les différentes branches de cette partie de la science, nous avons de lui un grand *Traité de la volonté humaine*, qui est un des meilleurs que nous possédions, et qui a rendu d'éminens services à la théorie des facultés pratiques de l'âme, mais surtout à la morale empirique. J'aurai plus tard occasion de faire savoir jusqu'à quel point l'auteur était antagoniste de Kant, à l'égard des principes de la philosophie pratique.

La méthode populaire de Feder, son éclectisme très en accord avec l'état où la philosophie se trouvait avant l'apparition des ouvrages de Kant, et

son scepticisme modeste par rapport aux objets que leur nature rend problématiques, et qui le demeureront même toujours, procurèrent une grande célébrité à ses manuels, qui servirent, pendant quelque temps, de base à l'enseignement philosophique dans un très-grand nombre d'écoles et d'universités de l'Allemagne. Cependant, au milieu des contestations excitées par les systèmes de Kant, de Reinhold et de Fichte, il est arrivé quelquefois qu'on a été injuste à son égard, comme à celui de différens autres partisans de l'ancienne méthode d'enseigner et d'exposer la philosophie.

A l'histoire des philosophes désignés jusqu'ici, je dois encore joindre une notice historique sur quelques autres écrivains remarquables, qui vécurent également avant l'époque de l'apparition du criticisme. Tel est, par exemple, Hermann-Samuel Reimarus, né à Hambourg, en 1694, et professeur dans le gymnase de cette ville, où il mourut en 1765. Ses manuels de logique surpassent tous ceux de ses prédécesseurs en clarté et en profondeur. Sa logique dérivée des principes de la concordance et de la contradiction, a long-temps passé avec raison pour un livre classique, et elle l'est encore aujourd'hui. Cependant ses *Abhandlungen ueber die natuerliche Theologie* (Traités sur la théologie naturelle), qui virent pour la première fois le jour en 1754, offrent un plus grand degré d'intérêt à la philosophie scientifique.

Reimarus prouvait cosmologiquement l'existence de Dieu par la nécessité de la création de l'homme et des animaux. On ne peut donc point expliquer naturellement le commencement de cette création, puisque la matière ne renferme ni le principe de la vie, ni celui d'une organisation harmonique, et

qu'il faut, en conséquence, pour s'en rendre raison, avoir égard à une cause intelligente surnaturelle.

Il démontre encore ce dogme d'une autre manière, par l'indifférence de la nature pour l'existence ou la non-existence. Nulle chose n'existe dans la création matérielle pour l'amour d'elle-même; elle ne connaît non plus ni elle-même, ni les autres choses; donc elle pourrait exister, ou aussi ne point exister, et, dans le dernier cas, il n'y aurait rien de perdu. Sous ce point de vue, le monde n'a point de perfection physique intrinsèque. Cependant, comme la nature inerte existe, et qu'elle conspire harmoniquement à la production d'un ensemble unique, quoique chaque chose considérée en elle-même agisse d'une manière aveugle, il doit y avoir, dans le monde, un but qui soit hors de chaque chose individuelle, et il faut qu'il existe un être qui, d'un côté, prescrive ce but à la nature, et, de l'autre, y conduise cette dernière. Les choses individuelles peuvent bien exister pour les substances sentantes et raisonnables; mais comme celles-ci sont elles-mêmes accidentelles, et qu'elles poursuivent aussi le but de l'univers, on doit admettre hors d'elles une substance divine qui rende le but du monde possible, et qui l'exprime elle-même. Donc, la nature inerte, de même que la nature vivante et raisonnable, existe pour la Divinité, et doit tenir d'elle son existence.

Reimarus niait l'éternité de la création du monde. Il supposait qu'elle a eu lieu dans le temps. En effet, Dieu ne put point imprimer ses propres qualités au monde, ni créer un monde de toute éternité, puisqu'il eût fallu pour cela une série de causes infinie et cependant périssable. Quand donc Dieu voulut créer, il fut obligé de le faire dans le temps, c'est-

à-dire que le monde a eu un commencement. Reimarus dérivait les qualités de Dieu, en partie de l'idée d'un être nécessaire, et en partie des intentions nécessaires qui se manifestent dans le monde. En général, il a le mérite d'avoir beaucoup développé la théologie naturelle, et de l'avoir portée au plus haut point de certitude morale dont elle soit susceptible.

Il cherchait à prouver l'incorporalité de l'âme par la sensation. C'est toujours un seul et même sujet en nous qui rassemble, reçoit et élabore les différentes impressions. De l'incorporalité de l'âme, il concluait son immortalité. Entre autres raisons qu'il alléguait à l'appui de ce dernier dogme, il se fondait encore sur les dispositions ou capacités de l'homme, dont le but ne saurait être atteint dans cette vie corporelle, et qui ne peuvent toutefois point être sans but.

Les *Betrachtungen ueber die Kunsttriebe der Thiere* (Considérations sur l'instinct des animaux), publiées en 1762, sont un ouvrage également très-célèbre de Reimarus. Ses études physico-théologiques le conduisirent à ce travail, qui est demeuré unique dans son genre chez les Allemands; et malgré toutes les peines que se sont données les savans des nations étrangères, la psycologie des animaux est encore un champ presqu'inculte. Les observations de Reimarus ont pour résultat que les animaux les plus rapprochés de l'homme possèdent l'imagination et la mémoire, mais sont privés de la faculté de tirer des abstractions, et du jugement, en un mot, de l'intelligence. On distingue surtout la distinction qu'il établit entre les facultés pratiques de l'âme des animaux et celles de l'homme. L'animal n'a point de liberté : il n'est donc pas susceptible de réfléchir ses actions; mais il se dirige, dans tout ce

qu'il entreprend, d'après les impulsions de l'instinct, et d'après les sentimens animaux.

Peu de temps après Reimarus, la logique scientifique devint l'objet des recherches spéciales et approfondies de Jean-Henri Lambert. Ce philosophe naquit, en 1728, à Muhlhausen, dans le Sundgau. Son père, réfugié français, était un pauvre tailleur, qui put à peine se permettre quelques légères dépenses pour l'éducation de son fils : aussi Lambert passa-t-il une jeunesse très-pénible. En 1745, il devint intendant des fils d'un M. de Salis, qu'il conduisit aux universités, et qu'il accompagna ensuite dans leurs voyages. Plus tard, il se rendit célèbre par ses ouvrages sur les mathématiques et la philosophie. Frédéric-le-Grand le nomma membre de l'académie des sciences de Berlin, et intendant général des bâtimens. Il mourut en 1777.

Son livre le plus connu sur la philosophie parut en 1764, et porte le titre de *Neues Organon* (Nouvelle logique). Lambert s'efforça d'y approfondir davantage et d'y compléter la logique. A cet effet, il fit choix d'une nouvelle terminologie, pour rendre la science plus susceptible d'être exposée d'après une méthode mathématique. Ploucquet avait déjà eu autrefois la même idée à Tubingue. L'art syllogistique est surtout redevable de grands progrès à Lambert, et sa *Nouvelle logique* est un ouvrage classique pour ceux qui voudront sonder tous les mystères de cette branche de la philosophie. L'auteur y mit tant de précision, que, par exemple, il s'attacha aussi à rechercher la raison des particularités de chaque figure syllogistique, et qu'il en indiqua les avantages ainsi que les défauts.

Je dois signaler encore, comme digne d'une attention particulière, sa théorie des idées simples, sur laquelle il établit son architectonique, ou la science

des principes de la connaissance. Toute analyse des idées composées conduit à des idées simples. Plus nous poursuivons cette analyse, plus aussi notre connaissance scientifique doit être pensée pure. Elle deviendrait tout à fait pure, si nous connaissions toutes les idées fondamentales simples, si nous les avions désignées par des mots, et si nous connaissions le principe de la possibilité de leur combinaison. L'expérience ne fournit que l'occasion de la conscience de ces idées fondamentales, lesquelles résident, quant à la possibilité, dans l'entendement, dont elles ne sont non plus en réalité que des produits.

On voit que Lambert suivit une marche semblable à celle de Kant, pour établir la théorie de la pure raison : il fut seulement induit en erreur par le préjugé que les idées fondamentales doivent être simples, et il lui manquait surtout un caractère à l'aide duquel il pût établir une différence spécifique entre la sensibilité et la raison. Quant à ce qui concerne les fonctions proprement dites de l'entendement, la synthèse et l'analyse, il n'en connut pas non plus avec clarté les sources, ainsi que les raisons de leur rapports, non-seulement avec la pensée, mais encore avec la connaissance. Dans sa recherche des idées simples, il commit la même faute qu'autrefois Locke, en admettant la simplicité des idées que les sens seuls ne peuvent point diviser, mais qui sont décomposables pour la raison. Ainsi, par exemple, il rangeait parmi les idées simples, l'étendue, la solidité, le mouvement, l'existence, la durée, la succession, l'unité, la conscience, la force motrice, la volonté, etc. Il croyait avoir, à l'aide de ces idées fondamentales, tracé la route d'une science des principes, qu'il désignait sous le nom d'architectonique. Il voulait

que les vérités métaphysiques générales fussent composées d'idées simples. Mais son entreprise ne réussit point, par cela même qu'il n'avait point été heureux dans sa recherche des idées fondamentales simples, et qu'il confondait les pures intuitions du temps et de l'espace avec les idées rationnelles de ce même espace et de ce même temps. On trouve, par exemple, les axiomes suivans dans son architectonique : Tout temps a un commencement donné; Toute chose doit exister dans l'espace, etc.

Pendant que Reimarus, Plouocquet, Lambert et autres encore rivalisaient ainsi de zèle pour donner à la logique et à la métaphysique un caractère rigoureusement plus scientifique et plus vrai, le monde savant vit paraître un philosophe dont le nom rappelle encore aujourd'hui des souvenirs bien vifs, et qui suivit une marche tout à fait contraire. Je veux parler de Jean-Bernard Basedow, qui mérite d'occuper une place dans l'histoire de la philosophie, non-seulement à cause de la révolution qu'il *tenta* d'opérer et qu'il effectua en matière d'éducation, mais encore à raison de l'originalité de ses idées et de la manière dont il considéra la philosophie elle-même.

L'histoire de sa vie présente trop de complications pour qu'il soit possible de la raconter ici en détail. Je n'en citerai donc que les circonstances les plus remarquables. Basedow était fils d'un perruquier, et il naquit à Hambourg, en 1723. Il fut élevé dans le gymnase de sa ville natale, et ce furent les professeurs de cet établissement qui lui enseignèrent les premiers élémens des connaissances humaines : aussi, dans la suite, après même avoir déjà conçu l'idée de son propre système d'éducation, témoigna-t-il toujours beaucoup d'estime et de reconnaissance pour plusieurs de ses anciens maîtres. Il étudia plus tard dans diverses universités, puis passa quelque temps à

Altona et à Hambourg, s'occupant soit à donner des leçons particulières, soit à écrire sur la philosophie et l'instruction publique, jusqu'à l'époque où il parvint à faire établir le collége appelé *Philanthropin* dans la ville de Dessau. Là il soutint, contre plusieurs de ses confrères, une foule de disputes, qui parvinrent presque toutes à la connaissance du public, et qui, faisant peu d'honneur aux différens partis, contribuèrent plus que toute autre cause à empêcher l'établissement de prospérer.

Basedow était sans doute un homme extraordinaire : il avait un jugement très-sain, et un caractère naturellement bon; mais son tempérament ardent et passionné lui fit mettre trop de précipitation et d'inconséquence dans la conception et l'exécution de ses plans. Il les concevait avec promptitude, et mettait d'abord un zèle incroyable à les exécuter; mais cette ardeur ne tardait pas à se ralentir, et souvent il renonçait à un projet tout aussi vite qu'il l'avait embrassé, pour en adopter de suite un nouveau. C'est ainsi que, dans sa carrière pédagogique, les plans et les préceptes se succédèrent rapidement, sans qu'il se donnât jamais la peine de les méditer entièrement, ou sans qu'il travaillât avec persévérance à les réaliser. D'après ce caractère et cette conduite, on ne doit point être surpris qu'il ait commis de funestes écarts dans sa réforme de l'éducation, qu'il ait corrompu le bien que ses idées pouvaient produire, et qu'il se proposait d'opérer. Sa conduite lui attira un nombre prodigieux d'ennemis qui soutinrent l'ancienne méthode avec tout autant de véhémence et d'animosité qu'il en avait mis à l'attaquer, et ces contestations firent encore ressortir certains défauts du nouveau mode d'instruction publique qu'il voulait introduire. D'autres circonstances défavorables se réunirent encore contre lui. Il aimait beaucoup le

vin, et il lui arrivait souvent d'en boire avec excès: or, comme sa fortune était presque toujours dérangée, il se vit quelquefois obligé de recourir à des moyens peu délicats, dans l'unique vue d'extorquer de l'argent au public. Plusieurs de ses ouvrages, notamment vers la fin de sa vie, ne furent que de purs spéculations mercantiles: aussi finit-il par perdre toute espèce de crédit, non-seulement comme instituteur, mais même encore comme écrivain. Il mourut en 1785.

Avant de faire connaître ses idées sur l'instruction publique, je dirai un mot de deux de ses premiers ouvrages sur la philosophie: *Philalethie, oder neue Ansichten in die Wahrheit und Religion der Vernunft, bis in die Grenzen der Offenbarung* (Philaléthie, ou idées nouvelles sur la vérité et la religion de la raison, jusqu'aux limites de la révélation); *Theoretisches System der gesunden Vernunft* (Système théorétique de la saine raison). Son but, en publiant ces deux livres, fut de faire tourner l'étude de la philosophie au profit de l'homme, d'assurer son bonheur par elle, et de remplacer en métaphysique les démonstrations par la foi. C'est pourquoi il définit la philosophie, l'exposition raisonnée des connaissances qui peuvent être d'une utilité générale, la divisa en anthropologie et théologie, et affecta, dans la manière dont il la développa, une popularité dont on n'avait encore jamais vu d'exemple en Allemagne.

Tout savoir, comme tel, lui semblait précaire, et même l'idée de la vérité lui paraissait vague et incertaine. La vérité, disait-il, est cette importance de nos pensées, qui fait qu'elles sont reçues avec un assentiment durable lorsque nous voulons penser de manière à être heureux. La vérité devient ainsi une chose totalement individuelle et subjective; car elle

dépend des idées individuelles que chacun se forme de son bonheur, et l'idée de la vérité roule toujours dans le même cercle que celle du bonheur.

Basedow tirait de là les conclusions suivantes :

1°. Tous nos jugemens sensuels sont vrais, en tant que les objets sont pensés réellement et avec approbation par les facultés intellectuelles ;

2°. Tous les principes qu'on croit, sont vrais, aussitôt qu'on les comprend ;

3°. Tous les raisonnemens dont on se sent convaincu, sont vrais, dès qu'on se souvient bien de ces principes.

Basedow donnait à cette dernière espèce de certitude le nom de certitude mathématique.

Il accordait à l'analogie beaucoup plus d'importance que ne l'avait fait aucun de ses prédécesseurs. Il prétendait qu'elle est la seule institutrice fidèle qui existe hors du domaine des mathématiques. C'est sur elle seule qu'il voulait établir le principe de la raison suffisante, et il ne permettait de faire usage de ce principe qu'autant qu'on peut raisonner par analogie. Il lui donnait aussi un autre nom, et l'appelait l'axiome principal des causes, ou de la régularité des suites. Accordant une si puissante autorité au sens commun, il rejetait aussi tous les systèmes philosophiques qui semblent le contredire, l'idéalisme, la doctrine des monades et l'harmonie préétablie.

Le système des monades fut celui contre lequel il s'éleva le plus. Pour le réfuter, il employa entr'autres le raisonnement suivant : Si la doctrine des monades est contraire au bon sens dans les deux monades A et B, elle l'est aussi dans toutes. La monade A pense ce qui se passe en elle et dans la monade B ; mais il ne se passe en elle rien autre chose qu'imaginer : donc, en tant qu'elle se pense

elle-même, elle pense à ses idées; mais il faut cependant que ces idées aient un objet : or, l'objet n'en peut être que la monade B et son état : donc, quand la monade A pense à la monade B, elle pense une manière de penser différente de la sienne propre : il ne peut exister aucune cause de cela en elle-même; mais si les idées des monades n'ont point d'objet, elles ne sont non plus rien. Ce n'était point là un raisonnement solide et concluant.

Basedow exigeait, pour prouver l'existence de Dieu, les axiomes suivans, que lui-même regardait comme inébranlables.

I. *L'axiome de la cause.* Tout ce qui a eu un commencement doit sa réalité à une cause antérieure. C'est là un fait d'observation générale.

II. *L'axiome de la cause raisonnable.* La manière diverse dont les choses répondent à une intention régulière n'existe point non plus sans intention, et cette correspondance est continuellement opérée par une intention raisonnable.

III. *L'axiome de l'harmonie du monde.* Basedow cherchait à démontrer cette harmonie par la contemplation du monde physique.

IV. *L'axiome de la prépondérance du bien dans l'univers.*

V. *L'axiome que toute série de causes et d'effets se fonde sur une seule et unique cause première.*

Dès qu'on accorde tous ces axiomes, il est, en effet, très-facile de démontrer l'existence de Dieu.

La *Philaléthie* de Basedow, dans le premier feu surtout de l'enthousiasme que ce philosophe excita en Allemagne, contribua beaucoup à faire bannir la sévérité scientifique de toutes les recherches sur lesquelles elle roulait. Elle rendit la métaphysique populaire, mais elle fit prendre l'habitude de se borner

à des travaux maigres et superficiels. Cependant elle ne fut pas tout-à-fait sans utilité. Elle orienta de nouveau les philosophes, qui avaient fini par attacher trop peu de prix aux décisions du sens commun. Elle fit disparaître jusqu'à un certain point la pédanterie, et ridiculisa certaines subtilités inutiles. On y trouvait d'ailleurs une foule de remarques et de règles dont on pouvait tirer un grand parti dans le cours ordinaire de la vie pratique.

Pour accomplir la réforme qu'il se proposait d'effectuer, soit par ses écrits, soit par son exemple, dans l'éducation publique, tant civile que savante, Basedow partit de maximes générales très-justes; et, en général aussi, le but qu'il se proposait d'atteindre était fort raisonnable. Mais il erra souvent dans les conclusions qu'il tira de ses principes, dans la manière dont il les appliqua, et dans les moyens dont il fit choix lui-même, ou qu'il recommanda aux autres. Il se trompa principalement parce qu'il compta trop sur la théorie, et n'interrogea pas toujours ou pas assez souvent l'expérience, dont la voix est si décisive ici, et qui, jointe à la raison, est le seul guide sur la fidélité duquel on puisse compter.

L'adage favori de Basedow était : *Naturam sequere ducem.* C'était au moins la maxime fondamentale qu'on voyait dominer dans tous ses projets tendant à améliorer le système d'éducation. L'homme est destiné, par sa propre nature, à la vertu et au bonheur : tel doit être aussi le but de l'éducation, pour qu'elle soit véritablement en harmonie avec la nature humaine. Elle doit préparer l'homme, pendant son enfance et sa jeunesse, au but qu'il atteint ensuite dans l'âge mûr, aussi aisément et aussi sûrement que le permettent les circonstances au milieu

desquelles il se trouve, et les événemens extérieurs amenés par le sort.

Mais, pour y parvenir, les conditions suivantes sont, avant tout, nécessaires :

I. Un développement harmonique du corps, tant sous le rapport de son accroissement, de sa santé et de sa solidité, que sous celui de son habileté dans les exercices qui se présentent le plus fréquemment pendant le cours de la vie, et dont chaque homme a un besoin nécessaire, sinon toujours, au moins en certaines occurrences et situations.

II. Un développement harmonique des facultés de l'âme, sous le point de vue tant théorétique que pratique, et surtout moral. Les facultés de l'âme doivent recevoir de l'instituteur certaines occasions de se manifester et de se développer. Il ne faut pas en cultiver une, et surtout la plus mécanique de toutes, la mémoire, seule, ou d'une manière exclusive, et au détriment des autres; mais on doit veiller à ce qu'il règne une certaine harmonie entr'elles toutes.

III. Entre les connaissances qu'on inculque de très-bonne heure à l'élève, il faut assigner la première place à celles qui sont les plus importantes pour la pratique de la vie, quoiqu'ordinairment les prétendus savans croient presque tous pouvoir s'en passer, ou devoir même ne les regarder qu'avec mépris.

IV. L'instituteur doit savoir approprier la méthode d'enseignement au caractère de la jeunesse en général, et aux capacités ou dispositions individuelles de son élève en particulier. Il ne doit jamais, ou le moins rarement possible, employer la contrainte; mais ses efforts doivent tendre à rendre

l'étude un amusement pour l'enfant, à piquer son émulation, et à mettre en usage tous les moyens, suggérés par les circonstances, qui peuvent le conduire au but désiré.

V. L'étude de la morale ne doit absolument point non plus être une affaire de contrainte; mais il faut que ce soit une instruction paternelle sur le bien et le mal, le convenant et l'inconvenant, de sorte que l'enfant n'agisse pas moralement bien par la crainte de ses supérieurs et de ses surveillans, ou par le mécanisme de l'habitude, mais, au contraire, par le résultat de sa propre conviction. Les enfans doivent apprendre à connaître la vertu de son beau côté, et le vice de son vilain côté, afin qu'ils deviennent véritablement hommes de bien, et qu'ils ne soient point des hypocrites, c'est-à-dire, qu'ils n'aient pas uniquement leur propre intérêt en vue lorsqu'ils feront le bien.

VI. C'est sous le même point de vue qu'il faut envisager l'étude de la religion. On bannira de l'esprit de l'élève tous les préjugés, et tout ce qui ne s'accorde point avec la saine raison. Le mode d'adoration de Dieu qu'on pratique de concert avec les enfans, doit être en accord avec les idées religieuses raisonnables.

Telles sont à peu près les maximes principales que Basedow professait, et qu'il s'était proposé de poursuivre dans sa réformation du système d'éducation en général. Il serait difficile de trouver quelqu'un à qui elles fussent capables de déplaire en elles-mêmes, et comme l'excellence en est si manifestement évidente, on n'a pas de peine à concevoir l'intérêt que Basedow inspira, lorsqu'il débuta pour la première fois dans la carrière littéraire. Tout dépendait seulement de la manière de les employer, et des moyens à choisir pour les mettre à exécution.

Quand Basedow comparait ces maximes d'une éducation raisonnable avec celles qui dominaient de son temps chez la grande masse du peuple, ou lorsqu'il les mettait en parallèle avec les méthodes ordinaires d'éducation et d'instruction adoptées chez les particuliers ou dans les écoles, il devait nécessairement être frappé du contraste absolu qui régnait entre ce que l'éducation était de son temps, et ce qu'il eût fallu qu'elle fût pour être conforme à la nature et à la raison.

L'éducation physique était, sous un très-grand nombre de points de vue, contraire à la nature et à la saine raison. La mode des corsets baleinés régnait généralement parmi les femmes, qui ne les quittaient même pas pendant le temps de leur grossesse. Sans compter le tort que cet usage faisait à la santé des mères, il pouvait encore exercer une influence funeste sur les enfans qu'elles mettaient au monde. L'enfant lui-même, surtout quand il était du sexe féminin, pouvait à peine déjà se soutenir sur ses jambes qu'on l'emprisonnait dans un corset, dont on avait grand soin de serrer de temps en temps les lacets jusqu'à ce qu'enfin sa taille fût devenue aussi mince que possible. On donnait même des corsets aux enfans, afin que leur accroissement se fît bien, et que leurs épaules ou leurs hanches ne se déformassent point, quoique la précaution prise pour prévenir ces difformités fût, dans bien des cas, l'unique cause qui leur donnait naissance. On observait d'ailleurs la même roideur de forme dans toutes les autres pièces de l'habillement.

A ce vice général de l'éducation physique s'en joignaient encore plusieurs autres. Beaucoup de mères n'allaitaient pas elles-mêmes leurs enfans, et les abandonnaient à des nourrices, exposant quelquefois ainsi la vie et la santé de ces innocentes créa-

tures aux plus grands dangers. A cet égard, les parens voyaient le bonheur physique de leurs enfans d'un œil assez indifférent pour le sacrifier à la mode, à leur commodité ou à la coquetterie; d'un autre côté, ils témoignaient à ces mêmes enfans une tendresse déplacée, et ridicule dans son expression. On les renfermait dans une chambre, et on leur interdisait tous les exercices et tous les jeux qui pouvaient les mettre en danger de faire une chute. On les couvrait d'habits chauds, afin que le froid ne les affectât pas. Enfin, on faisait, dans la vue de conserver leur santé, tout ce qu'on aurait dû faire précisément si on se fût proposé de les débiliter, et de les rendre pour toute leur vie des êtres faibles et valétudinaires. Les nourrices et les vieilles femmes avaient presqu'à elles seules la prérogative de régler tout ce qui concernait la première éducation physique, et, chez elles, les préjugés, la superstition ou la mode l'emportaient sur tout ce que la nature et la raison prescrivent.

Locke en Angleterre, Rousseau en France, et Basedow en Allemagne, furent les premiers qui fixèrent l'attention générale sur ce fléau du genre humain, dont le poids accablait de préférence les premières classes de la société. Basedow peignit d'abord sous les couleurs les plus sombres, les absurdités de l'éducation physique adoptée de son temps. Il recommanda de faire porter aux enfans des habits légers, qui se prêtassent aux mouvemens de leur corps sans exercer de pression, et qui les missent à l'abri des rigueurs de la saison, sans les rendre cependant trop impressionnables au froid. Il proscrivit avec horreur les corsets baleinés, et tout ce qui gênait contre nature le corps ou quelqu'une de ses parties. Il introduisit même parmi ses élèves un mode particulier d'habillement, des cheveux coupés et sans poudre,

un cou nu, sans cravate, etc., costume usité partout aujourd'hui, mais qui parut alors fort étrange, et que les personnes âgées désapprouvèrent beaucoup.

Basedow conseilla, en outre, ou plutôt il insista sur la nécessité d'endurcir de toutes les manières le corps des enfans, principalement des garçons, par des jeux et des exercices en plein air, au froid, à la pluie : il faut donner du courage au garçon ; il faut le rendre habile dans les exercices périlleux, le saut, la course, la nage, afin que par la suite il puisse échapper à un danger réel que le hasard fera naître sous ses pas. Les exercices de la gymnastique tiennent donc une des principales places dans l'éducation des enfans suivant la méthode de Basedow. A cet égard, le philosophe n'avait point tort : seulement il poussa la chose jusqu'à l'exagération, et tomba de cette manière dans un extrême condamnable. Il pouvait, par exemple, recommander un habillement plus commode et plus naturel, et se conformer toutefois aux usages reçus, dès qu'ils ne pouvaient causer aucun mal, afin de ne pas trop mettre ses élèves en contraste avec la mode, et de ne point les faire paraître de petits monstres. On devait bien s'attendre que les imitateurs de Basedow, et même ses disciples, ne tarderaient point à attacher beaucoup trop d'importance à l'extérieur, se rendraient coupables d'excentricité à cet égard, et déplairaient ainsi à la partie raisonnable du public. Ils s'habituèrent, en effet, de très-bonne heure par là à prendre des formes paradoxales dans leur conduite, où tout paradoxe était un acte de démence.

Basedow trouvait aussi, dans la manière dont on formait l'esprit des enfans, soit qu'on voulût seulement en faire des citoyens, soit qu'on les destinât

aux sciences, des vices analogues à ceux que l'éducation physique présentait. Dans les basses écoles du peuple, ou dans le mode d'éducation usité chez les particuliers, tout ne tendait absolument qu'à enrichir la mémoire de l'enfant. Le jugement, supposait-on, se développe de lui-même avec les progrès de l'âge. Cette méthode, parce qu'on en abusait, non-seulement rendait déjà par elle-même les enfans martyrs, mais encore leur attirait dans bien des cas, des duretés, des coups, des privations ou d'autres châtimens, qui leur ôtaient tout désir d'apprendre, et qui leur faisaient considérer l'école comme une sorte de maison de correction. Leur intelligence demeurait toutefois inculte et sans développement; on était satisfait dès qu'ils pouvaient réciter leur leçon par cœur; du reste on ne s'inquiétait pas de savoir s'ils étaient idiots ou non, ni de réfléchir à l'usage qu'ils pourraient faire un jour des connaissances qu'on prenait tant de soin de leur inculquer.

Et en quoi consistaient ordinairement ces connaissances que le jeune garçon était obligé d'apprendre par force, même lorsqu'il se destinait à quelque métier? C'étaient l'alphabet latin ou grec, une terminologie grammaticale inintelligible, le catéchisme, l'époque de la mort des empereurs romains, et autres futilités semblables. A quoi, demandait Basedow, toutes ces belles choses lui serviront-elles dans l'âge mûr? Qu'importent au cordonnier, au tailleur, au tourneur, etc., les lambeaux de latin ou même de grec qu'il a appris à la sueur de son front, le catéchisme dont il ne comprend pas le véritable sens, ou les faits insignifians tirés de l'histoire de peuples depuis long-temps anéantis, et qu'on n'a pas même la précaution d'emprunter à

celle de sa patrie? Que l'on conduise, au contraire, dans la campagne ce même jeune homme qui a peut-être fréquenté assidûment les écoles jusqu'à sa quinzième année, et il ne sera point en état de distinguer ce qui est du blé, ou de l'orge, ou du seigle, ou de l'avoine, connaissance qui lui serait cependant bien plus utile, et bien plus nécessaire. Qu'on lui dise d'écrire une lettre qui ait le sens commun, qu'on lui donne une règle d'arithmétique à faire, qu'on lui fasse tenir un livre de recette et de dépense, il en sera incapable, malgré tout le latin qu'il a appris.

Chacun devait sentir l'exactitude de ces remarques de Basedow, et le seul embarras était de changer la méthode, pour la remplacer par une autre plus convenable. Aussi comme on avait jusqu'alors trop fatigué les enfans, on tomba dans le défaut contraire, celui de vouloir leur rendre tout facile. Au lieu que jusqu'à cette époque les enfans avaient toujours été obligés d'apprendre par cœur, ils ne durent plus désormais qu'effleurer tout en passant : on leur fit prendre l'habitude de questionner leurs maîtres, qui furent obligés de répondre à leurs questions; il fallut inventer des moyens de piquer leur curiosité; il fallut les laisser juger de tout librement et par eux-mêmes, et le seul devoir du précepteur fut de rectifier leurs jugemens. En agissant ainsi, l'intelligence des enfans se développe, et quand ils parviennent à l'âge mûr, la pensée est assez exercée chez eux; de sorte qu'ils n'ont plus besoin de guide dans ce qui les concerne, et qu'ils peuvent se fier à leur propre jugement.

Basedow voulait que l'étude du latin et du grec fût tout-à-fait bannie de l'éducation à proprement

parler civile, parce qu'elle est entièrement inutile dans ce cas, et qu'on peut recourir à des moyens beaucoup plus simples et plus faciles pour se procurer tous les avantages qu'il est en son pouvoir d'assurer. Par exemple, la connaissance de la grammaire et la correction du style résulteraient également, et avec bien plus d'avantage pour les enfans, de l'étude des langues modernes, en particulier, de l'idiome maternel. Quant aux autres sciences, on ne doit point, lorsqu'il s'agit de l'éducation purement civile, en choisir d'autres que celles qui auront un jour quelque utilité dans les relations sociales de la vie. Telles sont principalement l'arithmétique, la géométrie, la géographie mathématique et physique, la physique, l'histoire naturelle, la technologie, l'économie, l'histoire du pays, etc. Ces sciences seront un jour utiles à tous les citoyens sans exception, et c'étaient toutefois elles précisément qu'on négligeait le plus dans la méthode d'enseignement alors usitée.

Basedow croyait aussi trouver un défaut essentiel dans l'éducation savante, en ce que tout y était également calculé afin d'exercer la mémoire. Mais il était encore bien plus mécontent des objets scientifiques de l'enseignement lui-même. Qu'enseigne-t-on et qu'apprend-on, demandait-il, dans les gymnases ? Le latin, le grec et l'hébreu. Presque toutes les autres connaissances sont subordonnées à ces langues, ou marchent tout au plus de pair avec elles. Par histoire du monde, on n'entend que l'histoire des Grecs et des Romains, et on pourrait trouver maint savant à qui la Grèce et le Latium sont très-connus, sans qu'il sache quelles contrées l'Allemagne renferme, et quels sont les événemens les plus remarquables de l'histoire de son pays. On ne

doit pas s'attendre, et il n'est en effet pas à présumer, que ce même savant possède une foule d'autres connaissances d'une utilité non moins générale.

La philosophie qui s'enseigne dans les écoles, dont les savans parlent tant, et qu'ils vantent avec une emphase si extraordinaire, qu'est-elle? Ou un amas de spéculations, d'idées et de maximes prises chez les anciens classiques, et dont les élégans philosophes se pavanent, ou un tissu barbare de définitions et de distinctions, dont le plus grand nombre n'est pas de la plus mince utilité dans le commerce réel de la vie.

La saine et utile philosophie est celle qui éclaire véritablement la raison de l'homme, qui, au moins, la développe, l'exerce, l'alimente et la fortifie, qui lui inspire une foi tranquillisante en Dieu, la Providence et l'immortalité, qui lui inculque des règles assurées et fixes de conduite pour arriver à la vertu et au bonheur. C'est en vain qu'on chercherait cette philosophie dans les écoles : elle est beaucoup trop simple pour elles; elle ne peut *naître* que de l'emploi impartial de la saine raison, *laquelle*, loin de se former dans les écoles, s'y trouve au contraire entravée de mille manières.

Conformément à cette critique, que Basedow a développée en détail et sous plusieurs points de vue dans différens ouvrages, il voulait aussi faire subir une réforme totale à l'enseignement des langues savantes. Il exigeait qu'on les étudiât d'une tout autre manière qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. On ne peut s'occuper de ces idiomes, notamment du latin, que dans trois intentions principales : 1°. pour recueillir des notices scientifiques chez les anciens; 2°. pour former le goût; 3°. parce que le latin est la langue adoptée par les savans. Quant à ce qui concerne le

premier motif, en le considérant de bien près, il ne mérite pas qu'on se donne autant de peine. Depuis long-temps on a traduit en langues modernes tout ce que les anciens nous ont laissé sur l'histoire, et chacun sait que nous surpassons de beaucoup ces derniers pour tout ce qui a rapport aux autres connaissances scientifiques. Si certaines personnes se consacrent aux antiquités, celles-ci ne peuvent cependant point être un but qui détermine généralement l'étude de la langue et de la littérature latine. On doit en dire autant du grec. Le goût se forme tout aussi bien, d'une manière même sans comparaison plus facile et plus agréable, par l'étude des meilleurs écrivains modernes, et les préjugés jouent ici un grand rôle. D'ailleurs, la manière dont on lit et explique les anciens dans les écoles n'est rien moins que propre à former le goût. La plupart des hommes qui eurent du goût ne le durent point aux anciens, mais aux modernes, qu'ils avaient lus, ou sur le modèle desquels ils s'étaient formés. Il ne reste donc que la troisième circonstance, celle que le latin est la langue adoptée par les savans. Sous ce rapport, l'étude en est, sans le moindre doute, intéressante; mais on peut l'apprendre toutefois d'une manière bien plus simple et bien plus courte qu'on n'est communément dans l'usage de le faire.

Basedow conseille ici d'étudier et d'enseigner le latin par routine, comme on apprend et enseigne la langue maternelle. Il faut se contenter de lire les anciens écrivains, sans s'appesantir sur eux, pour se mettre au courant des richesses de la langue. Les études longues, fatigantes et micrologiques, qu'on a coutume d'y consacrer, sont inutiles, de même que toutes les minuties grammaticales et critiques. Il n'est pas nécessaire d'écrire le latin : si on y était

toutefois obligé, on pourrait l'apprendre par routine, comme on apprend à écrire sa langue. On est surpris de voir qu'une faute contre la grammaire latine soit considérée en quelque sorte comme un crime dont le savant doit rougir, pendant qu'on lui pardonne avec indulgence toutes les fautes contre la grammaire de sa langue, dont il devrait bien plutôt avoir honte. Le temps qu'on épargnerait en ne considérant plus le latin et le grec comme une affaire capitale, pourrait être bien mieux employé à acquérir d'autres connaissances utiles, qui répondraient réellement à la destination d'un savant.

Il était encore une branche d'enseignement que Basedow désirait surtout réformer; c'est l'étude de la religion. Pour que cette étude, fait-il remarquer avec beaucoup de justesse, profite à l'homme, il faut que les vérités de la religion soient comprises par lui, et qu'il en soit intimement convaincu. Une croyance aveugle déshonore la raison, et lui fait honte. Il faut donc diriger l'étude de la religion de manière qu'elle se concilie toujours avec la saine raison, et qu'elle soit susceptible d'être popularisée. C'est pourquoi Basedow voulait qu'on n'enseignât à proprement parler que la religion naturelle, quoiqu'il cherchât de toutes les manières à voiler son opinion. Depuis lui, presque tous les écrivains modernes sur l'instruction publique se sont distingués par leur ardeur à attaquer l'orthodoxisme en fait de religion, et plusieurs d'entre eux ont affecté sous ce point de vue un zèle poussé véritablement jusqu'au fanatisme.

Si l'on rassemble les idées principales qui font la base de tous les écrits de Basedow, on y trouvera la confirmation du jugement que j'ai déjà porté sur ce philosophe, c'est-à-dire, qu'on reconnaîtra qu'elles renferment beaucoup de choses vraies, mais que

souvent aussi elles sont imparfaites, et que, surtout lorsqu'elles sont maladroitement appliquées et peu sagement développées, l'expérience n'en constate pas toujours la vérité et la bonté.

D'abord, la maxime de Basedow, de ne point tourmenter la mémoire des enfans, et en général de ne point forcer les facultés de leur âme, est absolument fausse. C'est la mémoire précisément qu'il faut exercer de préférence dans l'enfance, en usant même de contrainte si le cas l'exige, parce que c'est à cet âge qu'elle est le plus susceptible de tension, et qu'elle en a même le plus besoin. On sait qu'elle diminue toujours avec l'âge, surtout lorsqu'elle n'a point été exercée pendant les premières années de la vie. Il ne faut donc pas négliger de faire apprendre par cœur aux enfans; mais il est vrai aussi qu'on doit s'y prendre toujours d'une manière raisonnable. Leur inculquer des connaissances en jouant, et à mesure que l'occasion s'en présente, engendre aisément l'incapacité d'esprit chez eux, de sorte que plus tard ils ne veulent plus que s'amuser, et négligent ou prennent en aversion les études et les occupations dont ils ne se promettent aucun plaisir.

L'expérience a appris que les enfans qui ont reçu une éducation semblable ne savent jamais dans la suite rien faire de bien ni pour eux-mêmes ni pour le service de l'état, parce qu'ils n'ont pas les dispositions intérieures qu'il convient d'avoir pour les sciences, pour le mode ordinaire d'enseignement, pour la manière reçue de penser, pour les mœurs adoptées, et pour la constitution de l'état. L'éducation de la jeunesse doit être appropriée au monde réel et non à un monde idéal. Notre littérature tout entière se rattache si intimement à celle des anciens classiques, que celle-ci doit être absolument considérée comme la propædeutique nécessaire de celle-là,

Celui qui permet ou conseille la légèreté dans l'étude de la littérature ancienne, la permet ou la conseille aussi jusqu'à un certain point pour tout ce qui a rapport à l'instruction en général. Que l'on compare deux savans, dont l'un a passé par toutes ses classes, tandis que l'autre s'en est abstenu; quoique tous deux possèdent d'égales connaissances à l'égard de certaines branches du savoir humain, on ne tarde cependant pas à découvrir que le premier l'emporte de beaucoup sur l'autre. Les élèves de Basedow, et ses successeurs, n'ont que trop senti les effets de la méthode par routine et du mépris qu'ils affectaient pour les langues et la littérature anciennes, et à peine l'histoire littéraire moderne pourrait-elle en désigner un seul qui se soit éminemment distingué dans les sciences. C'était donc une maxime fausse de Basedow, qui révolta aussi tous les véritables savans contre lui et contre son institut. Certes l'enseignement a besoin d'une grande réforme, et cette réforme a déjà été en partie opérée par les idées de Basedow; mais elle ne doit porter que sur les choses réellement vicieuses. Basedow émettait un jugement plus juste à l'égard de l'instruction civile et des écoles destinées au peuple. Maintenant on s'en persuade chaque jour de plus en plus, et on cherche à donner une meilleure organisation à ces écoles, en se conformant presque toujours aux préceptes qu'il a tracés. Quant à l'enseignement de la religion, on lui reprochera peut-être d'avoir occasioné une trop grande licence dans les jugemens portés sur la religion positive, d'autant plus que ses imitateurs ont souvent mal interprété ses idées, et qu'ils en ont abusé (1).

(1) Les ouvrages de Basedow sont : *Methodischer Unterricht der Iugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft*

Sa *Philaléthie* donna lieu à un écrit philosophique, dont l'importance est telle que je ne puis me dispenser d'en faire connaître brièvement ici le contenu. Il a pour auteur Jean-Chrétien Lossius, professeur à Erford, et porte le titre de : *Physische Ursachen des Wahren* (Causes physiques du vrai). Voici quels sont les points essentiels du raisonnement de l'auteur :

I. Il n'y a point de vérité métaphysique, c'est-à-dire, qu'il n'y a point de vérité des choses elles-mêmes. Nous pouvons bien supposer l'existence des choses, mais il nous est impossible de connaître la nature et le mode de ces choses. Quand donc on parle de la vérité, il ne peut être question que de la vérité logique de nos idées et de nos jugemens sur les choses réelles hors de nous, laquelle vérité nous sommes obligés de reconnaître d'après la manière dont nos idées naissent. Mais la formation de nos idées, et leur association pour produire nos connaissances, sont l'œuvre de la pensée. Donc toutes les recherches sur la nature de la vérité se réduisent fina-

(Instruction méthodique de la jeunesse dans la religion et la morale de la raison); *Vorbereitung der Jugend zur Moral und natuerlichen Religion* (Préparation de la jeunesse à la morale et à la religion naturelle); *Kleines Buch fuer Eltern und Lehrer aller Stænde* (Manuel pour les parens et les instituteurs de toutes les classes); *Methodenbuch fuer Væter und Muetter der Familien und Vœlker* (Manuel pour les pères et mères de famille et pour les peuples); *Agathokrator, oder von der Erziehung kuenftiger Regenten* (Agathocrator, ou de l'éducation de ceux qui sont destinés à régner); *Ueber das Philanthropin in Dessau* (Sur le collége appelé *Philanthopin* à Dessau); *Elementarwerk* (Ouvrage élémentaire); *Praktische Philosophie fuer alle Stænde* (Philosophie pratique pour toutes les classes).

lement à scruter le mécanisme et l'origine de la pensée.

II. Toute vérité n'exprime qu'une relation des choses à nous. Si nous pensons la vérité, abstraction faite des objets et des hommes eux-mêmes, elle ne fournit plus la moindre idée, et n'est rien. Ce n'est donc jamais qu'un certain effet de la pensée, quand nous disons que quelque chose est vrai ou faux.

III. Il existe entre les objets, que Lossius admet comme choses réelles hors de nous, quoiqu'en même temps comme substances sensibles, et les changemens des organes, une connexion d'après laquelle ces objets et ces changemens se comportent les uns envers les autres, les premiers comme causes, et les seconds comme effets. Cette connexion peut s'appeler matérielle. *Elle rend impossible qu'on n'éprouve pas la même sensation, quand le même objet agit, dans les mêmes circonstances, sur le même organe.* Ce principe doit encore être mis avant l'intelligence commune des hommes ; car il n'est point rectifié par elle, au lieu qu'elle l'est par lui : c'est lui, en effet, qui nous informe de l'existence des sensations.

IV. Il doit y avoir une connexion aussi intime entre les sensations extérieures dans les organes, et les pensées qui en résultent. On peut appeler cette connexion formelle. Elle fournit le principe formel de la vérité : *il est impossible que la perception du changement de l'état d'un organe ne produise point une pensée, et que la même pensée ne soit pas reproduite, quand l'état de l'organe vient à être changé de la même manière.*

V. Tant qu'une pensée réside dans l'âme, et qu'elle ne peut point être comparée avec une seconde ou une troisième idée, elle n'est ni vraie, ni fausse.

VI. Les impressions extérieures des organes sont

portées à l'âme par une chose intermédiaire, l'imagination. Cette imagination est en quelque sorte le corps immédiat de l'âme : elle est elle-même organisée, et l'âme est affectée par elle. Les vibrations des fibres lui apportent les impressions, et l'âme réagit ensuite par elle sur les organes corporels.

VII. Plusieurs idées ne peuvent point exister à la fois dans l'âme, si l'imagination ne les lui a pas portées comme étant associées ensemble. C'est dans l'organisation et le jeu des fibres qu'il faut chercher la cause de cet acte de l'imagination.

De ces recherches sur la vérité, Lossius tire le résultat final, que l'existence des choses hors de nous est seule certaine, et qu'au contraire tout autre connaissance n'est qu'une relation déterminée par notre organisation mécanique.

Outre les écrivains cités jusqu'ici, qui, avant l'époque de la révolution la plus récente de la philosophie, propagèrent ou enrichirent cette science par leurs leçons publiques et par leurs ouvrages, un nombre considérable d'autres savans, dont plusieurs sont très-recommandables, s'occupèrent aussi d'éclaircir différentes branches particulières, ce qui influa naturellement sur l'état de la philosophie en général. Pour ce qui concerne la partie théorétique, on s'occupa d'une manière spéciale de la psycologie, de la théorie du goût, et de l'application de cette dernière aux sciences et aux arts du beau. La métaphysique compta, proportion gardée, bien moins de zélateurs. On paraissait vouloir s'accorder à croire qu'il est impossible d'arriver dans cette science à aucun résultat dogmatique satisfaisant. On se contentait donc de probabilités, ou modestement on laissait les choses dans le doute. Quant aux idées théorético métaphysiques de Dieu, de la Providence et de

l'immortalité, qui se rattachent à la religion et à la morale, ou bien on pensait qu'il est réellement possible de les prouver d'une manière ou d'une autre, ou bien on les supposait, à cause de leur nécessité pratique, comme objets d'une croyance rationnelle indispensable, laquelle se fondait d'ailleurs sur la révélation, dont l'autorité divine, quoique déjà vivement attaquée à cette époque, n'était cependant encore rien moins qu'ébranlée.

On consacra infiniment plus de soin à la philosophie pratique qu'à la théorétique. Le droit naturel, l'éthique, la politique, la théorie de l'économie politique, et l'éducation, furent traités par des écrivains à qui on ne peut refuser ni de véritables talens, ni une profonde connaissance de la matière, ni l'amour de la vérité, quoique leurs idées soient incomplètes, souvent même entièrement fausses, et que ces branches de la science n'aient pas été portées au point de perfection dont elles étaient susceptibles. Ce qui contribua surtout aux progrès de la philosophie des Allemands, ce fut la connaissance de plus en plus intime qu'ils acquirent des ouvrages publiés chez les nations étrangères, notamment en Angleterre et en France. Non-seulement ils y puisèrent des idées neuves et plus libérales, qui étaient étrangères à la philosophie régnante des écoles, s'habituèrent ainsi davantage à penser par eux-mêmes, et secouèrent les chaînes des doctrines et des méthodes reçues; mais encore ils prirent la coutume d'exposer les opinions philosophiques avec plus de goût, et de réunir la profondeur à la clarté, l'élégance aux agrémens du style.

S'il avait déjà suffi pour faire connaître les vices et les imperfections de la métaphysique de remarquer que tous les systèmes inventés jusqu'alors étaient en

contradiction directe les uns avec les autres, et que les professeurs ou écrivains ne s'accordaient point ensemble dans leurs raisonnemens métaphysiques, on n'en fut que mieux convaincu encore par les travaux des encyclopédistes français, les recherches sceptiques de Hume, et les ouvrages de quelques autres défenseurs anglais du matérialisme, qui, en signalant les défauts de la métaphysique, les firent, dans le même temps, servir à rendre plus redoutables les armes avec lesquelles ils attaquaient la religion et les systèmes reçus de morale, qui ne s'accordaient point avec le matérialisme. Les théologiens et philosophes allemands reconnurent alors que la philosophie de l'école ne leur fournissait pas les secours dont ils avaient besoin pour tenir tête à de pareils adversaires. Cependant ils s'aperçurent, d'un autre côté, qu'il était contraire aux intérêts de la raison de se jeter à corps perdu dans les bras du matérialisme. Il en devait bien résulter chez certains un indifférentisme absolu pour la philosophie en général, et chez d'autres un pénible état d'incertitude qu'on ne pouvait pas faire cesser en choisissant ce qui semblait être le plus vraisemblable; mais le résultat devait en être aussi de préparer et d'amener de nouvelles recherches approfondies sur les principes de la philosophie.

Les travaux devenaient également d'autant plus libres, que les spéculations philosophiques commençaient à se dégager de plus en plus des entraves de la théologie positive. En outre, l'influence de la théologie positive régnante sur les esprits était très-diminuée à cause des progrès immenses que l'exégèse et la critique de l'Écriture-Sainte avaient faits. On s'apercevait de la différence qui existe entre les rapports des livres de l'Ancien et du Nouveau

Testament avec la religion positive; on séparait totalement la partie historique de ce qui pouvait s'appeler à juste titre la source de la connaissance de cette religion; on commençait à élever des doutes contre le dogme de l'inspiration de la Bible, dont on finit même, malgré une résistance opiniâtre, par reconnaître la fausseté. En perdant ce dogme, la religion positive perdit aussi son plus ferme appui dans l'esprit des protestans éclairés de l'Allemagne.

Les questions du rapport de la religion positive à la religion naturelle, des causes de la prééminence nécessaire de celle-là sur celle-ci, de la possibilité de rendre certains dogmes religieux particuliers admissibles pour la raison, embarrassaient de plus en plus les théologiens, quand on leur en demandait une solution satisfaisante. Mais plus, d'un autre côté, la philosophie les répétait souvent et courageusement, plus il lui devint facile, et plus elle prit enfin la hardiesse de démontrer combien les réponses que les théologiens y faisaient ordinairement, étaient insoutenables aux yeux de la raison, plus aussi *elle* put lever la tête en triomphe, elle qui jusqu'alors avait été, sous tant de rapports, subordonnée à la théologie. Les choses allèrent peu à peu jusqu'au point que cette dernière fut obligée, pour maintenir son crédit, d'invoquer le secours et les armes de la philosophie, et que les penseurs les plus éclairés crurent ne pouvoir trouver leur salut que dans l'harmonie de ces deux sciences produite et sanctionnée par la raison.

Cependant l'état de la philosophie elle-même l'empêcha toujours de remporter une victoire bien complète. Quoique la raison fût parvenue à ne plus être obligée de ployer sous le joug d'une foi aveugle et de vérités prétendues révélées, quelque contre-

dictoires qu'elles fussent d'ailleurs avec les lois naturelles, elle-même n'avait toutefois pas encore réussi à dissiper toutes ses inquiétudes. Sa nature fournissait des doutes, qu'elle ne pouvait ni écarter ni réfuter. Elle ne pouvait sacrifier la vérité théorétique, la légitimité, la moralité, la religion, l'immortalité, sans se dépouiller elle-même de ses ornemens les plus précieux, et cependant il lui était impossible d'expliquer et de soutenir parfaitement tous ces dogmes. Ce fut aussi là l'argument dont la théologie positive finit toujours par s'étayer, lorsqu'elle se sentit pressée de trop près par la raison, et qu'elle ne vit plus d'autre ressource pour échapper à ses armes victorieuses.

Enfin, on convint que, parmi les principaux dogmes de la religion positive, il en est que la raison ne peut connaître ni concevoir, et qui sont même en contradiction avec toutes les lois raisonnables de la connaissance. Mais comme, de son côté, la raison n'est point en état de tranquilliser l'homme à l'égard des importans problèmes de sa destination et de ses espérances, que, bien au contraire, elle l'égare dans un labyrinthe de doutes, et que cependant le calme de l'esprit par rapport à ces problèmes est un besoin de la plus grande nécessité pour lui, il ne reste plus qu'à admettre la croyance enfantine aux dogmes enseignés par la révélation, et à imposer à la raison le devoir de la modestie et de l'humilité, lorsque ces dogmes dépassent les bornes des facultés de notre intelligence.

Ainsi les deux partis, théologiens et philosophes, se trouvaient en présence l'un de l'autre, sans pouvoir s'entendre parfaitement ensemble au sujet de leurs prétentions réciproques. Dans l'état de vague et d'indécision où se trouvaient toutes les sciences

qui exercent une influence immédiate ou médiate sur la philosophie, il ne pouvait pas manquer d'arriver que le criticisme, promettant de découvrir et de faire disparaître les causes de cet état, et semblant d'ailleurs pouvoir réaliser les espérances qu'il donnait, causât la vive sensation qu'il produisit en effet dans tout le monde savant.

SECTION CINQUIÈME.

Histoire de la Philosophie critique.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition historique du système de Kant.

Après avoir tracé l'histoire des principales révolutions de la philosophie moderne jusqu'à l'époque la plus rapprochée de nous, il convient maintenant de jeter un coup d'œil général sur l'ensemble de cette science, afin de se former une idée de l'état où Kant la trouva.

Quoiqu'on eût souvent essayé, depuis plusieurs milliers d'années, d'établir la philosophie sur des principes certains, personne n'avait encore pu cependant arriver à ce but. Aucun des problêmes que la raison cultivée de l'homme est, par sa propre nature, obligée de se proposer, n'avait reçu une solution parfaitement satisfaisante. On s'était, il est vrai, attaché à les résoudre, et chacun croyait même avoir prouvé très-solidement la justesse de sa solution; mais un philosophe était toujours réfuté par un autre plus récent, et nul n'avait encore réussi à démontrer sa doctrine d'une manière si évidente, qu'elle méritât d'être et qu'elle fût en effet généralement

adoptée comme vraie et valable. La philosophie ne cessait d'aspirer encore au bonheur dont les mathématiques jouissaient depuis Euclide, celui d'être comptée parmi les sciences exactes.

Les philosophes formaient plusieurs sectes, qui différaient les unes des autres précisément à l'égard des points les plus importans des spéculations humaines. A peine étaient-ils d'accord pour ce qui concerne les principes de la logique, d'après lesquels tous devaient cependant raisonner, lorsqu'ils ne voulaient point se perdre dans le vague des idées chimériques. Mais les pyrrhoniens avaient contesté jusqu'à la validité de la logique. On reprochait à cette science de ne pouvoir se justifier elle-même, et de supposer le principe du savoir, ou des objets de la pensée, quoiqu'elle déterminât les lois de cette dernière. On ne s'accordait point sur la manière dont la pensée et le savoir se réunissent en un seul et même principe.

Les philosophes soutenaient les uns contre les autres des disputes encore bien plus vives et plus compliquées à l'égard des différens points de la métaphysique. Si nous prenons d'abord la théorie des sources de la connaissance, on comptait deux partis contraires, les réalistes et les idéalistes, qui, tous deux, se subdivisaient en plusieurs autres sectes subalternes et également différentes. Par rapport à la nature de l'âme, il y avait des matérialistes et des immatérialistes, parmi lesquels chacun, pour ainsi dire, avançait une hypothèse différente de celles des autres par quelques modifications particulières. Quant à la liberté de l'âme, les indéterministes la soutenaient, tandis que les déterministes la niaient. Pendant que certains prétendaient que le monde actuel est le meilleur des mondes possibles, et épuisaient toutes les ressources de leur imagination pour

démontrer qu'il n'y a ni mal physique, ni mal moral, d'autres peignaient notre monde comme une vallée de misère et de tribulations, comme un assemblage de maux physiques, de folies et de vices, qui, non-seulement, contrebalancent le bien, mais même encore l'emportent de beaucoup sur lui. Les uns s'épuisaient en recherches pour découvrir les lois du mouvement de l'univers: les autres soutenaient que le mouvement n'a pas la moindre réalité, qu'il n'existe qu'en apparence, et que c'est une pure illusion des sens. Il ne régnait pas moins de doutes à l'égard des doctrines de l'existence de Dieu, des qualités divines, de la Providence, et des rapports entre l'Etre-Suprême et le monde en général : sous ce point de vue les théologiens philosophes se partageaient en théistes, déistes, panthéistes, naturalistes et athées, sectes dont aucune ne pouvait bannir entièrement les autres de l'empire de la philosophie rationnelle. Une foule d'opinions opposées se croisaient de même dans l'æsthétique, le droit naturel, la morale, la politique, et la théorie de l'économie politique.

Ajoutons encore que, dans les temps modernes, Hume avait sapé le principe en apparence le plus solide de la connaissance, celui de la causalité, et qu'il avait fait voir que ce principe n'est peut-être point aussi généralement susceptible d'application qu'on le pense.

Comme les contestations principales des philosophes, et les plus animées, roulaient sur des objets du ressort de la métaphysique, Emmanuel Kant, professeur à Kœnisberg, qui n'était encore honoré que par ses amis comme un des philosophes les plus profonds, et qui n'était connu du public que par quelques minces opuscules philosophiques, se proposa la question suivante pour sujet de ses méditations : Est-il possible qu'il existe, pour la raison hu-

maine, quelquechose de semblable à la métaphysique? (*Kritik der reinen Vernunft* : Critique de la pure raison; *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten kœnnen* : Prolégomènes d'une métaphysique qui pourra s'élever un jour au rang des sciences). La dernière révolution survenue en philosophie date de l'époque où il résolut de répondre à cette question. En effet, on ne pouvait donner la solution du problème qu'après avoir analysé et étudié les facultés intellectuelles elles-mêmes jusque dans leurs mystères les plus cachés. C'était alors seulement qu'il devenait possible de prononcer en toute assurance sur ce qui est ou n'est pas susceptible d'être connu par les hommes. Une fois la question décidée, celle de la possibilité ou de l'impossibilité de la métaphysique l'était également.

Nul philosophe, parmi les anciens, n'avait encore entrepris de faire l'analyse de la pure faculté intellectuelle en elle-même, d'après la méthode qu'il était indispensable de suivre pour arriver à des conclusions satisfaisantes. Tous les créateurs de systèmes originaux avaient débuté par considérer *les* choses elles-mêmes, sans s'occuper d'abord de chercher les principes de la contemplation dans la pure raison, et sans s'assurer de la certitude des résultats de leurs recherches. Aussi établissaient-ils des systèmes dogmatiques dont une critique impartiale ne tardait pas à découvrir les imperfections, ou bien, après s'être épuisés en efforts inutiles, finissaient-ils par tomber dans le scepticisme et l'indifférentisme.

Il est vrai qu'Aristote, chez les anciens, et Locke, parmi les modernes, nous ont donné une physiologie de l'entendement; mais le travail de ces deux grands hommes ne peut, en aucune manière, être considéré comme une critique du pur entendement. Leurs

ouvrages ne s'étendent qu'aux opérations des facultés intellectuelles, comme faits, sans qu'ils aient pour but de chercher la possibilité de ces opérations, et de fixer d'après cela la validité de la connaissance humaine en général. Tant qu'on ne connut pas les bornes de la raison, il était inévitable que cette raison, outrepassant ses limites, s'égarât sur les ailes de l'imagination dans le monde hyperphysique, sans qu'elle gagnât rien du côté de la connaissance réelle, et sans qu'il lui fût cependant possible à elle-même de concevoir comment elle était en état de prendre son essor au delà du domaine de la sensibilité, et quelles étaient les causes qui l'y déterminaient.

Mais si l'on méconnaissait les bornes de la raison, c'était parce qu'on ignorait la différence qui existe entre la sensibilité et l'entendement, ignorance qui faisait attribuer à l'une de ces facultés ce qui appartient à l'autre, et qui en particulier faisait mettre sur le compte de l'entendement plus que sa nature ne lui permet en effet d'accomplir. La part que les autres facultés théorétiques de l'esprit prennent à la connaissance, le rapport mutuel des facultés pratiques et théorétiques de l'âme, enfin le mode d'association de toutes les facultés de l'esprit en un seul et unique ensemble, toutes ces circonstances réunies renfermaient encore une des principales causes de la dissidence qui avait régné jusqu'alors entre les systèmes philosophiques, à l'égard soit de la théorie, soit de la pratique. On n'avait point réfléchi aux caractères qui pouvaient servir de guides certains dans les recherches, afin de séparer la pure faculté subjective de l'esprit de l'objectif à quoi elle se rapporte.

Kant avait déjà depuis long-temps essayé de trouver les causes du contraste qui existait entre les différens systèmes philosophiques. Il s'était aperçu que

ce contraste, ne pourrait disparaître qu'autant qu'on parviendrait à calculer le pouvoir de la pure raison d'après des données indubitables, et à déterminer le rapport mutuel des différentes facultés de l'esprit les unes avec les autres. Mais la principale difficulté qui se présentait dans un travail semblable, c'était de découvrir ces données indubitables.

Ici, le scepticisme de Hume lui ouvrit la route qu'il suivit depuis dans ses spéculations. Le philosophe écossais avait révoqué en doute la vérité objective et la nécessité du principe de la causalité, parce qu'il n'entrevoyait pas le principe sur lequel devrait reposer la synthèse entre la cause et l'effet, dans le cas où l'on voudrait admettre que cette synthèse est nécessaire et objectivement vraie. A cet égard, il avait en vue la théorie de Locke, d'après laquelle la connaissance, et même les principes de la connaissance, qui apparaissent, comme nécessaires, dans la conscience, sont dérivés de l'expérience. Hume fit voir que le principe de la causalité, érigé en prétendu principe nécessaire de la connaissance, ne peut nullement être déduit de l'expérience, parce que l'expérience ne représente qu'une succession de phénomènes, mais non pas une connexion de ces mêmes phénomènes, aussi nécessaire que celle qu'exprime le principe de la causalité. La conscience de la nécessité de ce principe doit, suivant Hume, être expliquée par l'habitude que les hommes, prenant l'expérience pour guide, ont contractée de regarder toujours certains phénomènes comme associés, et de croire, parce qu'en effet ils les rencontrent presque constamment associés, que l'un est la cause de l'autre, et qu'il faut voir dans chacun d'eux un effet, lequel suppose un autre effet qui en soit la cause.

On n'a pas de peine à concevoir ce qui devait résulter, pour la métaphysique et pour tout l'ensemble

de la connaissance humaine, de ce système, dans lequel on niait la vérité objective et la nécessité du principe de la causalité. Kant fut donc conduit par Hume à remarquer que pour sauver l'autorité de ce principe, il est absolument indispensable de chercher le principe *à priori* d'où dépend la nécessité de la synthèse dans l'idée de la causalité. Il s'aperçut aussi que Hume aurait pu également étendre ses doutes sur l'idée de la causalité jusqu'à la nécessité et à la validité objective de tous les jugemens synthétiques *à priori*; et que, comme les mathématiques et la métaphysique, si elles constituent des sciences objectivement réelles, ne le sont et ne le deviennent qu'autant qu'on peut trouver la cause de la nécessité des jugemens synthétiques *à priori*, la vérité de toute philosophie quelconque et de toute connaissance humaine en général, rend indispensable la solution du problème suivant : Comment les jugemens synthétiques *à priori* sont-ils possibles ?

C'est dans la pure raison seule qu'il faut, suivant Kant, chercher les causes premières de toute pensée et de tout savoir de l'homme. Quant à ce qui concerne la pensée logique, il est vrai que le principe de la contradiction en est indubitablement le pur principe rationnel; mais il n'est pas en même temps le principe du savoir, lequel, au contraire, est encore supposé par la pensée. Par rapport à la connaissance, le principe de la pensée n'établit que la connaissance analytique, et non la connaissance synthétique. Donc, la question précédente : Comment les jugemens synthétiques *à priori* sont-ils possibles? ne trouve point sa solution dans la logique, et la logique ne peut conséquemment point être le fondement réel des mathématiques et de la méthaphysique. Si on la regardait comme telle dans les anciens systèmes de métaphysique, c'était faute d'avoir réfléchi à la diffé-

rence qui existe entre les jugemens analytiques et synthétiques, et parce que, dans l'ontologie, par exemple, après avoir procédé avec justesse à l'analyse de l'idée logique des choses, on tombait sans s'en apercevoir dans la synthèse, et on croyait agir alors avec la même exactitude qu'auparavant, jusqu'à ce qu'on se trouvât peu à peu égaré au milieu de contradictions dont il devenait impossible de sortir et de donner la solution. L'analyse elle-même a besoin d'être précédée par la synthèse, pour pouvoir avoir lieu; car on ne peut point analyser quand on n'a pas d'abord opéré de synthèse, et quoiqu'il semble au premier aspect très-aisé d'expliquer la possibilité des jugemens analytiques, cette facilité ne tarde toutefois point à disparaître, quand on réfléchit qu'il faut avant tout commencer par expliquer la possibilité des jugemens synthétiques.

Les recherches ne peuvent donc en aucune manière se borner à fixer le principe de la pensée dans la raison; mais elles doivent tendre spécialement à faire découvrir le principe du savoir et sa connexion avec la pensée.

Un autre point capital, non moins important à éclaircir, était d'établir une ligne de démarcation bien tranchée entre l'entendement et la sensibilité, entre les intuitions et les idées. La différence admise dans l'ancienne philosophie des écoles n'était que logique, elle ne renfermait point une différence des objets eux-mêmes de la connaissance, elle n'était par conséquent pas spécifique. Tant que cette ligne de démarcation demeura inconnue, il fut impossible d'expliquer parfaitement la nature des capacités de l'esprit, et leur rapport mutuel les unes avec les autres.

Jusqu'ici je n'ai fait que signaler d'une manière générale les causes, le but, et la direction du travail

qu'entreprit Kant. Maintenant je vais passer à la discussion historique des recherches elles-mêmes de ce philosophe, et des principaux résultats auxquels il fut conduit par elles.

Le principe qui sert de base à la *Critique de la pure raison*, et sans la validité duquel l'échafaudage entier de cette dernière s'écroule, est le suivant : *Tout ce qui, dans la connaissance, exprime, au témoignage de la conscience, une nécessité, est* à priori, *et appartient à la pure raison : au contraire, tout ce qui, dans la connaissance, exprime, d'après le témoignage de la conscience, la casualité, ou seulement une généralité comparative, est* à posteriori, *et appartient à l'expérience.* Le nécessaire dans la connaissance, considéré en lui-même, s'appelle *pur*; l'accidentel, ou le simple général comparatif, dans cette même connaissance, se nomme *empirique*. L'ensemble de toutes les connaissances pures, sur qui reposent la possibilité et la validité de la connaissance humaine en général, constitue ce qu'on appelle *philosophie transcendentale*.

La vérité du principe précédent est constatée par le fait qu'il existe indubitablement dans la conscience une différence essentielle entre le nécessaire et l'accidentel de la connaissance. Mais le nécessaire ne peut en aucune manière être dérivé de l'expérience, parce que celle-ci ne montre jamais que ce qui arrive, tandis qu'elle ne fait pas voir que la chose doive arriver comme elle arrive. Tous les efforts qu'on a faits pour dériver le nécessaire de l'expérience, ne soutiennent point l'épreuve de la critique, parce que la conscience elle-même les contredit. Le nécessaire de l'expérience ne peut donc point avoir sa source ailleurs que dans la pure raison.

D'un autre côté, ce n'est pas dans la pure raison

qu'il faut aller chercher la cause de l'accidentel ; car la pure raison ne peut renfermer autre chose que les principes formels de la connaissance ; et les objets auxquels ces principes de la connaissance se rapportent sont, d'après le témoignage de la conscience, fournis du dehors à l'esprit. L'expérience sert, en quelque sorte, d'aiguillon pour stimuler la pure faculté intellectuelle, et pour la faire entrer en action, de sorte qu'ensuite nous pouvons en acquérir la conscience par réflexion et par abstraction. S'il était possible de renverser le principe que le nécessaire de la connaissance est *à priori*, et l'accidentel de cette même connaissance *à posteriori*, il n'y aurait réellement plus alors de caractère pour séparer la pure raison de l'objectif de l'expérience. Mais malgré toutes les attaques dirigées contre la philosophie de Kant, et malgré toutes les imperfections et les erreurs qui se rencontrent du reste dans son système, personne n'a encore pu parvenir à réfuter ce principe. Ceux qui ont nié ou tourné en ridicule l'existence d'une pure raison, n'ont toutefois point expliqué d'où dépend la différence entre ce qui est nécessaire et ce qui est accidentel dans la connaissance ; ils n'ont point expliqué non plus comment il est possible de dériver le nécessaire de l'expérience. Tant qu'on n'aura point donné cette explication, la philosophie critique sera tranquille à l'égard du guide qu'elle suit dans ses recherches.

Si l'on réfléchit d'abord au nécessaire dans la perception par les sens, il est clair que les objets de cette perception ne peuvent être que des multiples perçus les uns hors des autres, et les uns après les autres, c'est-à-dire, perçus dans l'espace et dans le temps. L'espace est la condition ou la forme nécessaire de la perception extérieure, de même que le temps est la condition ou la forme

nécessaire de toute perception en général, tant des perceptions extérieures que des perceptions intérieures, puisqu'il faut aussi que les objets extérieurs soient perçus par le sens interne. L'espace n'est pas plus que le temps quelque chose d'objectif hors de nous; ce n'est pas non plus rien; ce n'est pas un rapport des choses, inhérent à ces choses elles-mêmes; ce n'est point enfin une idée abstraite; mais l'espace et le temps sont des formes *à priori*: l'espace est la forme *à priori* des sens externes, le temps est la forme *à priori* du sens interne, et c'est par ces formes seulement que la perception au moyen des sens peut avoir lieu. Si l'on ne considère l'espace et le temps que comme simples conditions subjectives de la perception, ils ont certainement une réalité empirique; car ils font essentiellement et nécessairement partie de l'expérience extérieure et intérieure. Si, au contraire, on les considère tous deux comme objectivement inhérens aux choses, ils n'ont qu'une idéalité transcendentale, c'est-à-dire, que ce sont objectivement de simples idées, auxquelles rien de réel ne correspond, mais sans lesquelles l'expérience serait impossible.

Les argumens en faveur de la priorité de l'espace et du temps sont :

I. L'espace et le temps sont tous deux des idées fondamentales nécessaires, qui ne manquent à personne, que chacun doit avoir comme il les a, que personne ne peut éliminer par la pensée, et qui sont, de leur nature, invariables. Ces qualités des idées de l'espace et du temps sont absolument incompréhensibles, dès qu'on les considère tous deux comme quelque chose d'objectif hors de nous, qui a besoin d'être d'abord perçu par sensation.

II. Pour reconnaître quelque chose comme étant quelque part et dans un temps donné, il faut déjà

supposer les idées de l'espace et du temps ; car l'espace et le temps ne sont point par eux-mêmes objets de la sensation.

III. L'espace et le temps ne peuvent pas être non plus des idées abstraites. Ce sont de pures intuitions, et quand on parle d'espaces et de temps en particulier, dont il faut en effet admettre les idées abstraites, ce ne sont là que des limitations de l'espace et du temps en général, lesquels derniers doivent par conséquent précéder. Ajoutons encore que l'idée abstraite de l'espace, ne pouvant renfermer que les caractères communs des espaces particuliers, elle devrait être différente des idées concrètes des espaces particuliers, ce qu'elle n'est toutefois pas ; car l'espace en général n'est ni plus ni moins espace, que l'espace en particulier. Le même raisonnement s'applique aussi au temps.

IV. Les idées de l'espace et du temps existent dans la conscience, comme grandeurs infinies. Mais aucune connaissance empirique n'est et ne saurait être dans ce cas. En effet, l'expérience ne peut jamais montrer une grandeur infinie.

V. Enfin, si les idées d'espace et de temps étaient des produits de l'expérience, les pures mathématiques n'auraient point de certitude apodictique. On pourrait seulement dire des axiomes mathématiques dont le temps et l'espace constituent les objets, qu'ils sont vrais et certains autant qu'on a jusqu'à présent observé la nature de l'espace et du temps. Au contraire, on n'en pourrait point soutenir la nécessité, dont la conscience oblige incontestablement chacun à reconnaître la vérité, lorsqu'il les a conçus.

Il faut encore faire les remarques suivantes à l'égard de la théorie de l'espace et du temps dans le système de Kant :

1°. L'espace est l'unique forme ou condition né-

cessaire de l'intuition extérieure. En effet, nulle autre idée extérieure ne sert autant que lui de base à toutes les autres, et n'est supposée aussi nécessairement que lui par ces dernières. Il existe, à la vérité, certaines idées communes aux perceptions de chaque sens, et qui, sous ce rapport, en constituent les conditions; telles sont les idées de la lumière dans les perceptions du sens de la vue, et les idées de solidité, de chaleur et de froid dans les perceptions du sens du toucher; mais toutes ces idées ne sont point *à priori*, puisqu'elles se modifient diversement chez les différens hommes, et qu'elles ne peuvent point naître sans l'expérience. Elles ne s'étendent point non plus au delà de certains sens, et de certaines classes de perceptions extérieures; elles n'embrassent pas toutes les idées du sens externe en général. Au contraire, nul objet extérieur n'est concevable sans l'espace, et cette pure intuition radicale ne peut venir à manquer sans que la faculté de concevoir ne soit absolument anéantie.

2°. Le temps est l'unique forme ou condition nécessaire des intuitions du sens interne, et comme toutes les perceptions des objets extérieurs doivent être reçues aussi dans le sens interne, le temps est la forme ou condition de toutes les perceptions en général. Toutes les sensations de l'homme sont dans le temps, qui seul les précède, et qui est *à priori*.

3°. Comme l'espace et le temps sont les conditions des intuitions, ils n'ont de valeur et de signification qu'à l'égard des objets fournis par la sensibilité. Au delà du domaine des objets sensibles, ils sont vides de sens, et ont perdu toute leur signification. La chose en elle-même, qui paraît dans le temps et l'espace, et qui fait la base des objets sen-

sibles, est pour nous égale à zéro, et incompréhensible.

Cette théorie de l'espace et du temps semble être en contradiction avec le sentiment, qui nous informe toujours d'un monde espacé hors de nous, monde dans lequel nous exerçons nous-mêmes des mouvemens, et qui est différent et indépendant de nous. Mais ce contraste n'est qu'apparent. L'idée d'un espace objectif extérieur peut être aussi-bien objective que subjective, et celui qui se représente l'espace comme existant hors de lui, ne peut jamais se fonder que sur la sensibilité subjective, à l'aide de laquelle il se figure l'espace; car personne ne saurait sentir l'espace objectif lui-même.

Si on admet un espace objectif, on tombe dans un dilemme formé de deux thèses contradictoires, dont chacune entraîne des difficultés qu'on ne saurait aplanir. Ou l'espace objectif est quelque chose de positif, ou il n'est rien. Dans le premier cas, il faut un autre espace, où se trouve l'espace objectif et positif, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Dans le second cas, tout le monde corporel se trouve dans rien, c'est-à-dire, nulle part, ce qui n'est pas moins incompréhensible. La pure géométrie serait alors une science formée par des constructions de rien, ce qui contredit la nature de cette science elle-même. Les mathématiques sont possibles, parce que l'espace et le temps ont des dimensions, le premier en longueur, largeur et profondeur, le second en succession, et que ces dimensions se prêtent à des constructions infinies : au lieu que le néant n'a pas un seul attribut, et qu'on ne peut par conséquent ni le mesurer, ni le construire.

Il est plus difficile d'écarter une autre objection qui s'élève contre le théorie de Kant sur l'espace et le

temps, ou comme l'inventeur l'appelait lui-même, contre l'æsthétique transcendentale. L'espace est une condition subjective de la sensibilité, et n'est rien hors de nous : mais les corps doivent apparaître dans l'espace ; ils apparaissent donc en nous, et n'existent donc point réellement hors de nous. La philosophie de Kant écarte expressément d'elle tout reproche d'idéalisme. Mais comment peut-elle s'y prendre toutefois pour ne pas donner prise à ce reproche ?

Kant répond : Nul doute que les corps, considérés comme choses absolues, ne soient différens et indépendans de nous ; sous ce rapport, la manière dont ils existent est absolument inconcevable pour nous ; mais, pour qu'ils nous apparaissent, il faut, de toute nécessité, que nous nous les représentions dans l'espace et dans le temps. La manière dont la chose devient phénomène ou apparition, n'est explicable que subjectivement, mais ne l'est point objectivement.

Cette réponse à l'objection précédente ne suffit pas pour empêcher de regarder le kantisme comme un idéalisme ; car l'existence des choses en elles-mêmes hors de l'espace est absolument incompréhensible, de sorte que la distinction établie entre l'existence et l'apparition de ces choses n'est qu'un jeu de mots vide de sens. Si les choses doivent apparaître dans l'espace pour être perçues par nous, mais que l'espace soit une idée purement subjective, l'apparition des choses n'est non plus qu'un effet subjectif, et c'est là ce qui ne s'accorde point avec le prétendu réalisme du système de Kant.

Au reste, quand on demande ce qu'on gagne à la théorie de l'espace et du temps imaginée par Kant, voici la réponse qu'il faut faire à cette question :

1°. Elle nous indique la source des axiomes synthé-

tiques *à priori*, et en particulier elle fait connaître les causes de la possibilité de l'existence des mathématiques, ce qui n'avait pas lieu jusqu'alors, que l'on considérât d'ailleurs le temps et l'espace comme des êtres objectifs, ou comme des êtres négatifs, ou comme des idées abstraites. On a lieu d'être étonné que l'existence des mathématiques, et leurs particularités qui les placent au premier rang parmi toutes les sciences empiriques, avant même la métaphysique, n'aient point frappé davantage les anciens philosophes, et que ceux-ci n'aient pas mis plus de soin et d'intérêt à en chercher les causes. Pendant que les mathématiques pouvaient se vanter de la certitude inébranlable de leurs axiomes, de l'intuitiveté de leurs objets, du caractère démonstratif de leur méthode, et de la fixité comme de l'uniformité de leur terminologie, la métaphysique n'offrait pas un seul de tous ces avantages. Or, maintenant, si elles reposent sur l'expérience ou sur des idées abstraites, elles ont la même source que la métaphysique et toutes *les* autres sciences. D'où proviennent donc les *particularités* qui les distinguent de ces dernières? La métaphysique aspire souvent, il est vrai, à la certitude apodictique de ses axiomes, et il est, dans bien des cas, arrivé qu'on a suivi la méthode mathématique dans l'établissement des systèmes métaphysiques; mais jamais elle n'a pu soutenir ses prétentions, ni jamais non plus appliquer la méthode mathématique aux objets dont elle s'occupe. Elle n'a jamais pu arriver à l'intuitiveté de son objet, et à l'uniformité de sa terminologie; car les philosophes qui étaient en même temps grands mathématiciens, conservaient toujours la terminologie adoptée en mathématiques, pendant qu'ils modifiaient la terminologie métaphysique suivant que les besoins de leur

système semblaient l'exiger. Mais les sciences empiriques ne peuvent point révoquer en doute la différence essentielle qui existe entre leur caractère et celui des mathématiques. Les recherches de Kant sur l'espace et le temps levèrent toutes ces difficultés, et expliquèrent complétement les particularités que les mathématiques présentent dans leur relation à la métaphysique et aux sciences empiriques.

2°. Un autre avantage non moins important de l'æsthétique transcendentale, consiste en ce qu'il est maintenant possible de tracer avec exactitude la ligne de démarcation entre le domaine de la sensibilité et celui du pur entendement, parce que nous avons un moyen certain d'y parvenir. Les anciens philosophes méconnaissaient ces limites. Ils considéraient les objets des mathématiques comme des idées abstraites, comme des produits du pur entendement, et, en commettant cette erreur radicale, il était impossible de distinguer ce qui est objet des sens de ce qui est objet de l'entendement. De là vient qu'on attribuait plus à la métaphysique qu'elle ne peut faire, qu'on croyait aussi pouvoir connaître à l'aide du pur entendement un monde intelligible objectif, dont une attention scrupuleuse fait cependant découvrir toujours la source dans la région des sens, et que la possibilité des mathématiques, de même que la véritable cause de la différence qui existe entr'elles et la philosophie, demeurait couverte de ténèbres.

L'école de Léibnitz et de Wolf n'admettait qu'une différence logique entre la sensibilité et l'entendement. Elle attribuait à l'une une connaissance diffuse, et à l'autre une connaissance claire. Elle n'indiquait point entre eux de différence spécifique roulant sur les objets eux-mêmes. Au contraire, d'après la la théorie de Kant, l'espace et le temps constituent

l'extrême limite du domaine de la sensibilité, et tout ce qui apparaît dans l'espace et le temps doit être rangé au nombre des objets sensibles. De cette manière, le pouvoir et le domaine du pur entendement sont séparés de ceux de la sensibilité, et on peut indiquer avec plus de certitude jusqu'à quel point l'entendement a ou non la faculté de connaître les objets.

La sensibilité, considérée en elle-même, ne peut faire autre chose que rassembler un multiple donné et le porter dans la conscience; au contraire, elle ne peut point représenter ce multiple comme une image unique, et elle est bornée aussi à la simple affection immédiate et actuelle produite par les objets, sans qu'il lui soit possible de renouveler d'anciennes images. C'est là un effet qui est produit par une faculté différente de la sensibilité, par l'imagination. Comme la sensibilité, l'imagination est également pure ou empirique. L'imagination pure a d'abord pour fonction de renouveler sans cesse les parties élémentaires du multiple *de la* matière que la sensibilité amasse successivement, et de les conserver présentes à la conscience, pendant que la sensibilité passe de l'appréhension d'une partie à celle d'une autre, et de compléter ainsi la synthèse du multiple en une image unique. Comme elle aide en même temps par là à établir la possibilité de la connaissance, on l'appelle transcendentale, et on la nomme productive en tant qu'elle produit elle-même originairement, et qu'elle ne se borne pas à renouveler d'anciennes images des objets.

Quant à l'imagination empirique, elle s'occupe de rappeler les anciennes images dans la conscience, ou à en rassembler les parties de manière à former un nouveau tout. Le mode de cette opération consiste

dans l'appréhension, la reproduction et la synthèse. L'appréhension s'effectue d'après la loi de la fixité, la reproduction d'après les règles de l'association des idées, et la synthèse d'après ce que Kant appelle la loi de l'affinité, loi en vertu de laquelle les seules idées susceptibles d'être combinées sont celles qui ont de l'affinité ensemble d'une manière quelconque. En tant que le renouvellement des anciennes idées est la fonction essentielle de l'imagination empirique, cette dernière porte le nom de reproductive.

La sensibilité ne fait que sentir et qu'avoir des intuitions; l'imagination se borne à produire des images; mais ces images ne sont point encore connues comme objets. C'est pour cela que l'entendement les pense conformément à ses lois. Tout ce que l'entendement fait, consiste à séparer et combiner un multiple donné, acte dans lequel cependant toute analyse suppose une synthèse. Une réunion du multiple en une unité dans la conscience est une idée : l'entendement peut donc être défini la faculté de former des idées.

La logique générale enseigne les règles de la forme des idées, sans avoir égard à leur contenu. Mais la possibilité et la validité du contenu des idées sont examinées dans la logique transcendentale. Les idées sont ou pures ou empiriques. Les premières n'expriment que le mode d'association de la matière elle-même. Les autres expriment en même temps le multiple donné par l'intuition. Les idées pures sans intuitions sont vides de sens, de même aussi que les simples intuitions sans idées n'ont point de signification.

Comme la sensibilité ne fait que recevoir une matière donnée par affection, elle est un pouvoir de receptivité, au lieu que l'entendement, combinant la ma-

tière pour en former une unité dans la conscience, est un pouvoir de spontanéité. La sensibilité fournit à l'idée le multiple aperçu par intuition : l'imagination opère la conscience de l'unité dans ce multiple, et son association en un tout. Mais l'unité de cette association dans la conscience, unité par laquelle on reconnaît comme un objet le multiple aperçu par intuition, est un acte de l'entendement. Comme la forme des idées repose principalement sur l'unité de l'association du multiple en un tout, on ne doit voir qu'en elle seule un produit de l'entendement. Les formes des idées se montrent différentes dans la conscience. On ne peut donc trouver les lois de la pure connaissance intellectuelle, qu'en dressant, d'après un principe certain, une table complète de toutes ces formes. Tout ce par quoi un multiple indéterminé peut être pensé comme objet par l'entendement, se réduit à la quantité, à la qualité, à la relation et à la modalité. On peut, d'après ces quatre bases, fixer tous les modes primitifs d'action de l'*entendement* qui procurent l'unité objective à la *matière* de l'intuition.

Kant désigne les modes d'action primitifs de l'entendement sous un nom emprunté à la philosophie d'Aristote, celui de catégories, parce que, si on les considère en eux-mêmes, ce sont eux qui déterminent ce qu'on peut dire *à priori* des objets. Les catégories ne sont point elles-mêmes des idées : ce sont seulement des formes d'idées. Leur développement est le développement de l'emploi primitif de l'entendement lui-même, et des différens modes de cet emploi.

La simple synthèse, que l'entendement fait des parties de l'identique, indépendamment de la matière dont la synthèse s'opère, est la pure quantité. Quand on applique cette quantité à la succession du

temps *à priori*, comme image de l'imagination transcendentale qui sensualise les catégories, elle est ou unité, ou pluralité, ou généralité. Ces trois degrés de la synthèse de grandeur sont donc les catégories de quantité. La synthèse de l'identique, qui procède du tout aux parties, est la qualité. Appliquée à l'image transcendentale du contenu du temps *à priori*, elle est ou réalité, ou négation, ou limitation, lesquelles forment les catégories de qualité. Le retranchement d'un attribut à la sphère du sujet, ne rend ce sujet ni positif, ni négatif, mais le représente seulement déterminable à l'infini, parce qu'il reste une quantité infinie d'attributs qui peuvent également être accordés à ce sujet. La synthèse du réel, d'après l'image de l'ordre du temps, est la relation. Elle est ou substance et accidence, ou causalité, ou communauté, lesquelles constituent les catégories de relation. Enfin, la manière dont la synthèse est portée par l'entendement dans la conscience, et connue sous la condition de l'image du temps en général, s'appelle la modalité. Les catégories en sont la possibilité, la réalité et la nécessité, suivant qu'on a la conscience de cette synthèse dans un temps quelconque, dans un temps déterminé, ou dans tous les temps.

Toutes les catégories sont, à leur tour, subordonnées à l'unité synthétique originelle de l'aperception ou de la conscience de soi-même, qui domine absolument dans toutes nos connaissances. Donc, comme la possibilité de l'intuition par les sens dépend de ce que le multiple de la matière est approprié aux conditions formelles de l'espace et du temps, de même aussi la possibilité de la connaissance du multiple de l'intuition par l'entendement dépend de ce que ce multiple est rapporté à l'unité synthétique de l'aperception. Cette dernière unité

est le principe suprême du pur entendement et de la connaissance en général.

Après les éclaircissemens qui viennent d'être donnés, il est facile d'expliquer, en peu de mots, et avec précision, la possibilité de la connaissance expérimentale. Les catégories ne sont, en elles-mêmes, comme il a déjà été dit, que des fonctions de la synthèse : ce sont des conditions nécessaires pour la pensée des objets ; mais elles ne renferment pas la connaissance des objets eux-mêmes : cette connaissance exige la présence des intuitions réelles auxquelles les catégories se rapportent. Mais comme toutes les intuitions ont lieu par les sens, l'emploi du pur entendement ne s'étend uniquement qu'aux objets sensibles. Les intuitions sont ou pures, l'espace et le temps, ou empiriques. Si les catégories se rapportent immédiatement aux intuitions pures, il en résulte une connaissance des objets *à priori*, mais qui ne concerne que la forme de l'apparition des objets dans l'espace et le temps. La connaissance des apparitions réelles n'est possible, que quand les pures intuitions sont appliquées à la matière, et que la pure idée intellectuelle se rapporte médiatement par elles à cette dernière. Il n'y a donc, hors de la sphère des sens ou du domaine de l'expérience, rien qui soit connaissable pour le pur entendement. Cette vérité s'étend jusqu'à notre propre nature elle-même. La pure conscience de nous-mêmes nous donne une garantie que nous existons ; mais comme nous n'en avons pas l'intuition, et que nous ne pouvons le penser que par la simple spontanéité de l'entendement, nous ne pouvons point reconnaître notre existence en elle-même, et nous ne pouvons que reconnaître le mode de notre existence, en tant que le sens interne nous apparaît à nous-mêmes, et qu'il

nous est possible de distinguer les changemens de notre état de la pure conscience de nous-mêmes. Or, maintenant, comme les objets sensibles sont seuls reconnus par les pures catégories de l'entendement, on peut dire aussi que l'entendement assigne à la nature sa légitimité, parce que les phénomènes ne peuvent être connus que dans un enchaînement conforme à la nature de l'entendement. Donc la nature, comme ensemble de phénomènes enchaînés d'après des lois nécessaires, n'est possible que par l'entendement. Il ne faut pas entendre par là que les choses elles-mêmes sont possibles par l'entendement; mais cet axiome ne s'applique qu'aux phénomènes, par rapport à la manière subjective de nous représenter les choses.

Si les catégories sont combinées avec l'espace et le temps, et représentées ainsi dans la possibilité de leur application aux objets sensibles, pour la connaissance de ceux-ci, il en résulte les principes du pur entendement *à priori*. La classification systématique de ces principes se règle d'après la table des catégories elles-mêmes.

Le principe suprême des jugemens analytiques est le principe de la contradiction; car, dans ce principe, l'attribut est pensé comme uni par identité avec le sujet. Mais le principe de la contradiction ne peut non plus fonder autre chose que les jugemens analytiques. La simple absence de la contradiction ne suffit pas encore pour rendre un jugement exact à l'égard de son contenu, parce que ce jugement peut exprimer une association d'idées qui ne soit pas fondée dans l'objet, quoiqu'elle n'implique point contradiction dans la simple pensée. Les règles des jugemens analytiques n'appartiennent donc uniquement qu'à la logique générale. Dans les jugemens synthétiques, il faut s'élever au-dessus de l'idée de

sujet, et déterminer, comme lui appartenant, ou comme étant en relation avec lui, un attribut qui n'était point pensé en lui, quoique la vérité de cette détermination ne soit pas évidente d'après le jugement lui-même. La possibilité de la synthèse suppose donc un milieu sur lequel elle s'appuie. Ce milieu est l'unité de la synthèse dans le temps *à priori*. Les objets sont aperçus au moyen de la sensation; l'intuition en devient possible par les conditions de la sensibilité *à priori*, l'espace et le temps; pour que les intuitions deviennent connaissance, il faut que l'imagination les rassemble, et la synthèse des aperceptions doit être soumise aux conditions nécessaires de l'unité de l'aperception *à priori*.

En conséquence, voici quel est le principe suprême de tous les jugemens synthétiques : *Tous les objets sont, quant à leur connaissance, soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du multiple de l'intuition dans une expérience possible.*

Mais, comme ces conditions nécessaires de l'unité synthétique du multiple de l'intuition sont fixées par la table des catégories, il ne peut y avoir qu'autant de purs principes synthétiques qu'il y a de catégories, et la différence du caractère de l'emploi des principes dépend de la différence du caractère des catégories.

Les catégories sont ou mathématiques, c'est-à-dire, relatives seulement à la possibilité de l'intuition, ou dynamiques, c'est-à-dire, relatives à la présence d'une aperception en général. Donc, les principes du pur entendement sont aussi mathématiques ou dynamiques, sous le rapport de leur emploi. L'emploi mathématique est absolument nécessaire, par cela même qu'il dépend de la possibilité de l'intuition en général. L'emploi dynamique n'est,

au contraire, que conditionnellement nécessaire; car, comme il concerne la présence des aperceptions, mais que cette présence des objets pour une expérience possible est accidentelle, il suppose la condition de la pensée empirique dans l'expérience, quoiqu'il conserve sa nécessité *à priori* dans son application à cette pensée empirique.

Le premier principe du pur entendement sous la condition de l'unité synthétique *à priori*, est le principe de la quantité (*axiome de l'intuition*).

Toutes les aperceptions sont, quant à leur intuition, des grandeurs extensives. Les grandeurs extensives sont celles où l'idée du tout devient possible par l'idée des parties, qui doit précéder. Mais toutes les aperceptions ne peuvent être perçues que par la synthèse successive des parties dans l'acte de percevoir. C'est là-dessus que se fondent les axiomes de la géométrie, qui sont généraux, et qui, par cette raison même, s'appellent axiomes; au lieu que les propositions évidentes qui déterminent des rapports de nombre, sont bien aussi synthétiques, mais ne sont pas générales, et ne peuvent, en conséquence, point s'appeler des axiomes, mais ne doivent porter que le nom de formules numériques.

Le second principe est celui de la qualité (*anticipation de l'aperception*):

Dans toutes les aperceptions, le réel, qui, dans la sensation, correspond à l'objet, a une grandeur intensive, c'est-à-dire, un degré. Toute connaissance susceptible de faire déterminer ou connaître l'empirique *à priori*, peut s'appeler anticipation. Ainsi, les pures déterminations des aperceptions, l'espace et le temps, sont des anticipations d'aperceptions. Mais, toute aperception exigeant aussi une matière fournie par la sensation, et devant être quelque chose qui soit reconnu *à*

priori comme correspondant à la sensation en général, c'est là principalement ce qu'il faut appeler anticipation d'aperception. Cette anticipation consiste en ce que toute sensation doit avoir une grandeur intensive, qui n'est saisie que comme unité, et à l'égard de laquelle la pluralité ne peut être conçue que par l'approximation à la négation. La grandeur intensive ou le degré de la sensation peut présenter de très-grandes différences à cause de celles de son approximation à la négation; mais toute sensation doit avoir un degré quelconque. La plus petite partie de la grandeur (le simple), n'est pas apercevable: c'est pourquoi toute grandeur a de la continuité. Au reste, le degré de la sensation n'exprime qu'une chose réelle, en général, correspondante à l'objet; mais la nature ne peut point en être reconnue *à priori*, et il faut qu'elle le soit empiriquement.

Le troisième principe est celui de la relation (*principe des analogies de l'expérience*).

Toutes les aperceptions sont, quant à leur présence, soumises à priori, *aux règles de la détermination du rapport qui existe entre elles dans un temps.* Les aperceptions sont dans le temps. Le temps est *à priori*, et il a trois modes; fixité, succession et simultanéité. C'est pourquoi il doit y avoir aussi trois règles *à priori* de la présence des aperceptions dans un temps. Ces trois règles sont, à leur tour, subordonnées à la condition de l'unité synthétique du multiple *à priori* dans le temps en général, et c'est là-dessus que se fonde leur principe suprême. Les règles elles-mêmes (*analogies de l'expérience*) sont:

1°. *Toutes les aperceptions renferment le fixe comme l'objet lui-même, qui demeure semblable dans le temps, et le variable comme la détermination ou le mode de l'existence de cet objet*

(*Principe de la fixité, Inhérence*). Sans cette règle, nulle perception d'un phénomène dans un temps donné ne serait possible.

2°. *Tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède nécessairement* (*Principe de production, Conséquence*). La série des phénomènes pourrait être purement successive, une succession qui n'exprimât qu'un enchaînement subjectif dans l'appréhension ; mais on ne découvre point encore d'après cela si elle aurait aussi lieu objectivement dans la pluralité des phénomènes. Cependant, à chaque phénomène qui commence, on voit que l'état antérieur à ce commencement précède seulement, et ne peut suivre : il faut donc ici que l'enchaînement subjectif des aperceptions soit déterminé par l'enchaînement objectif des phénomènes. Le principe de la causalité rend donc possible la connaissance objective des phénomènes d'après leurs rapports dans la succession du temps.

3°. *Toutes les substances, en tant qu'elles existent ensemble, sont en communauté, ou agissent réciproquement les unes sur les autres.* (*Principe de communauté, Composition*). Pour que les choses existent ensemble, il faut qu'elles occupent l'espace dans le même temps. On reconnaît qu'elles existent ensemble, à ce que l'ordre de la synthèse de l'appréhension du multiple est indifférent, et ne doit point nécessairement être successif. Mais la simultanéité des phénomènes ne pourrait être aperçue, s'ils ne déterminaient pas réciproquement leur place dans le temps. Donc une substance doit renfermer la causalité des déterminations des autres, et les effets de la causalité de ces dernières ; ou les substances doivent être en communauté les unes avec les autres.

Le quatrième principe est celui de la modalité : *Toute chose connaissable en général doit être dans*

un rapport quelconque avec nos facultés intellectuelles (*Principe des postulats de la pensée empirique en général*). Les postulats sont :

A. Ce qui s'accorde, d'après l'intuition et les idées, avec les conditions formelles de l'expérience, est possible.

B. Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (par sensation) est réel.

C. Ce dont la liaison avec le réel est déterminée d'après les conditions générales de l'expérience, existe nécessairement.

Il est maintenant facile, à l'aide de ces quatre principes du pur entendement, d'expliquer, d'une manière satisfaisante, la possibilité des mathématiques et de la science de la nature *à priori*. Les mathématiques ont pour objets les différens états de l'espace et du temps, qui sont donnés comme formes de l'intuition *à priori*. L'entendement élabore ces différens états d'après les règles de la logique, et comme les apparitions doivent correspondre aux conditions de l'espace et du temps, qui sont *tous* deux les formes de leur intuition, il faut aussi que les rapports de l'espace et du temps se trouvent dans les apparitions. La possibilité des pures mathématiques repose donc sur ce que les objets n'en peuvent être conçus que sous la forme de l'espace et du temps, c'est-à-dire, comme apparitions. Mais, en même temps, il est clair d'après cela que l'emploi des mathématiques ne peut pas s'étendre au delà des apparitions dans l'espace et le temps.

La pure science de la nature ne peut avoir d'autre objet que le système des lois *à priori*, d'après lesquelles il est possible de connaître la nature, c'est-à-dire, l'ensemble des phénomènes. Les objets ne s'aperçoivent que sous les formes de la sensibilité : donc l'ensemble des phénomènes ne peut être non

plus conçu que sous les formes de l'entendement. En conséquence, si le système des apparitions est un objet de connaissance pour l'entendement, il faut qu'il corresponde au système des purs principes synthétiques de l'entendement, ou, en d'autres termes, la pure science de la nature devient possible par cela que l'enchaînement des apparitions doit être pensé selon les lois de l'entendement *à priori*. Ces lois de l'entendement ont déjà été indiquées précédemment : elles renferment donc complétement aussi les principes de la pure science ou de la métaphysique de la nature, principes d'où et par lesquels on déduit et on prouve toutes les connaissances qui se rapportent ici. Mais, à leur tour, les principes de la pure métaphysique de la nature ne peuvent être appliqués qu'aux apparitions.

De tout ce qui précède, il découle un résultat général très-important, c'est que tout emploi de l'entendement ne peut être valable que quand il se rapporte à l'expérience, ou, pour parler plus clairement, que l'emploi empirique de l'entendement est seul valable, et que son emploi transcendental ne l'est point. Dans ce dernier, les principes de l'entendement ne se rapporteraient point aux objets comme phénomènes, mais aux objets comme choses absolues. Un pareil emploi de l'entendement est objectivement sans valeur, parce que l'objet de l'idée ne peut être donné que par l'intuition, et que la pure intuition elle-même ne reçoit son objet que de l'intuition empirique dont elle est la forme. Les catégories ne sont que des idées des objets en général, en tant que ces derniers doivent être pensés d'après l'une ou l'autre d'entre elles. Pour ranger un objet donné dans les catégories, il faut aussi une image (le temps); mais si l'on faisait abstraction de toute sensibilité, cette image manquerait; il ne serait donc pas non

plus possible de comprendre un objet donné dans les catégories. On peut bien, à la vérité, concevoir un emploi logique des catégories au delà du domaine de la sensibilité, et il a même été fréquemment essayé par suite d'une illusion singulière des philosophes, laquelle trouvait au reste sa source dans la nature; mais, ou il est tout-à-fait vide de sens par rapport à un objet, ou il implique contradiction avec lui-même.

Quand on pense les objets sous les formes de l'intuition, et conformément à l'unité synthétique des catégories, ils s'appellent phénomènes. Mais on peut aussi concevoir des objets qui seraient fournis à l'entendement par l'intuition, quoique ce ne fût pas par l'intuition à l'aide des sens, et que l'entendement aurait en conséquence la faculté de connaître. Ce seraient là des *noumènes*. C'est sur cette supposition que se fonde la distinction, admise en philosophie depuis Platon, entre les choses sensibles et les choses intelligibles : division qui a seulement besoin d'être expliquée plus clairement. On n'entend pas tant par elle une simple différence logique de la connaissance des objets à l'égard de leur clarté ou de leur défaut de clarté, qu'une différence spécifique des objets eux-mêmes. En outre, il ne faut pas chercher les *noumènes*, ou les choses intelligibles, dans les choses en elles-mêmes; car la chose en elle-même, comme objet purement transcendental, se réduit au néant, quand il faut la concevoir sans aucun caractère sensible. Cependant, comme le phénomène se rapporte toujours à quelque chose d'indépendant de la sensibilité, il faut admettre que le *noumène*, ou la chose en elle-même, est un objet, fourni à la vérité par intuition, mais non par intuition sensible.

La possibilité d'un mode d'intuition différent de l'intuition par les sens ne saurait être révoquée en

doute, quoique cette intuition soit impossible pour l'homme, dont la connaissance est inséparablement liée aux conditions de la sensibilité. L'idée du *noumène* ne peut donc jamais être réalisée par nous : ou il n'y a point de monde intelligible réel, qui soit connaissable par opposition au monde physique. C'est une vérité démontrée par la nature du monde intelligible de Platon, qui se compose en grande partie d'idées discursives, empruntées, quant au contenu, à l'expérience, et auxquelles ne correspond absolument aucune réalité intelligible objective. Les *noumènes* ne sont donc que d'un usage négatif : nous ne pouvons jamais acquérir par eux une connaissance réelle des objets. Leur utilité consiste à limiter les prétentions de notre sensibilité, seule faculté que nous avons pour connaître les objets réels, en ce qu'ils font voir qu'il y a encore possibilité d'une intuition autre que celle par les sens, et à l'aide de laquelle il serait possible d'acquérir une connaissance réelle, quoique cette intuition, différente de celle par les sens, soit impossible pour nous autres hommes.

Aucun jugement n'est possible sans réflexion, c'est-à-dire, sans une comparaison des idées qui s'y rapportent, afin de savoir jusqu'à quel point ces idées sont ou non en accord avec l'unité dans la conscience. Cette réflexion est purement logique, et ne concerne que le rapport des idées, ou transcendentale, et concerne la faculté de connaître, dont les idées font partie quant à leur contenu, de sorte qu'on détermine à la fois jusqu'à quel point les idées peuvent être produites par une seule et même faculté de connaître, et être, en conséquence, comparées les unes avec les autres.

Les rapports qui peuvent exister entre les idées à comparer ensemble, sont l'identité et la disparité,

la concordance et le contraste, l'intérieur et l'extérieur, le déterminable et la détermination (matière et forme). Si l'on ne compare les idées que logiquement, il est facile d'établir un rapport de ce genre; mais il n'en est pas de même sous le point de vue transcendental, d'où résulte ce que Kant appelle *amphibolie des idées transcendentales de réflexion.*

Voici quelles sont les règles à observer pour faire un juste emploi des idées transcendentales de réflexion :

1°. *Identité et disparité.*

Plusieurs objets du pur entendement qui présentent les mêmes déterminations intérieures, sont toujours identiques. Plusieurs phénomènes sont toujours différens, numériquement au moins, par le fait même de la différence du lieu où ils apparaissent. Le principe léibnitien de l'identité des indiscernables ne s'applique donc qu'aux phénomènes, et non aux monades, comme purs objets intelligibles, quoique Léibnitz le crût précisément applicable à ces dernières.

2°. *Concordance et contraste.*

Les réalités du pur entendement, comme simples affirmations logiques, ne peuvent jamais se contredire, ou détruire réciproquement leurs suites, quand elles sont réunies en un seul sujet. Les réalités, comme phénomènes, peuvent certainement se contredire : il est possible que l'une détruise les suites de l'autre associée avec elle dans le même sujet ; nous n'avons point ici la moindre idée du rapport de la chose en elle-même. Donc Léibnitz avançait une proposition fausse en disant que le mal, par opposition au bien, n'est qu'une simple limitation, une négation du bien, parce que deux réalités ne peuvent jamais se contredire. Cette idée

n'est vraie que pour les objets du pur entendement; elle ne l'est point pour les phénomènes, auxquels Léibnitz en faisait toutefois l'application.

3°. *L'intérieur et l'extérieur.*

Un objet du pur entendement doit avoir des déterminations intérieures qui expriment une réalité intérieure, et qui ne se rapportent, quant à l'existence, à rien qui soit différent de lui; mais un objet, comme phénomène, est un ensemble de rapports dans l'espace, et ses déterminations ne sont autre chose que des rapports de ce genre. Donc l'axiome léibnitien, que les monades sont numériquement différentes, implique contradiction. Si les monades sont de purs objets intelligibles, elles ne se trouvent pas dans l'espace, et n'expriment point des rapports extérieurs de lieu: alors elles se confondent ensemble, et il n'y a plus de différence numérique entre elles; mais si on se les figure dans l'espace, elles cessent d'être des monades simples.

4°. *Le déterminable* (matière) *et la détermination* (forme).

Si le pur entendement se rapportait immédiatement aux objets, et si l'espace et le temps étaient objectivement inhérens aux choses, la matière marcherait avant la forme; car il doit y avoir quelque chose de déterminable, avant que l'entendement puisse le déterminer; mais si l'entendement ne peut point se rapporter immédiatement aux objets, et ne peut s'occuper que des objets comme phénomènes, sous les formes de l'intuition par les sens, l'espace et le temps, la forme de l'intuition précède la matière donnée par la sensation. On peut dire que la matière et la forme se confondent ensemble dans les objets du pur entendement, et il n'y a pas de différence apercevable

entre elles deux, parce qu'à proprement parler un objet intelligible n'exprime jamais que la fonction de l'entendement elle-même, ou la forme de la connaissance.

Or, maintenant, comme on peut appeler lieu logique (*sedem argumenti*) une idée qui comprend en elle plusieurs connaissances, et topique logique un système de ces sortes d'idées, de même aussi la place qu'une idée, quant à son contenu, occupe soit dans la pure sensibilité, soit dans le pur entendement, peut s'appeler le lieu transcendental, de cette idée, et le système des règles qui servent à apprécier et à déterminer ce lieu transcendental peut se nommer une topique transcendentale. Cette topique transcendentale n'a point rapport, comme les catégories, à l'idée de l'objet; mais elle en a seulement à la comparaison des aperceptions, comparaison qui précède l'idée, et qui fait partie de la réflexion transcendentale tendante à déterminer si l'on doit assigner la pure sensibilité ou le pur entendement pour siége à une idée. Si l'on ne fait pas cette réflexion, certainement la comparaison des idées peut s'effectuer d'une manière logique; mais alors elle est très-incertaine, comme le prouvent les exemples tirés de Léibnitz, lequel fut induit en erreur par l'amphibolie des idées transcendentales de réflexion. Locke commit aussi une faute inverse de celle de Léibnitz : il accorda trop aux sens, comme Léibnitz avait trop accordé à l'entendement. Les deux philosophes méconnurent la différence spécifique qui existe entre la sensibilité et l'entendement.

Quoique l'entendement ne puisse, d'après sa nature, produire qu'une connaissance expérimentale, cependant l'esprit humain fait sans cesse des efforts pour sortir de la sphère des sens, et croit même être en possession de la science des objets hyperphy-

siques, comme le prouvent les systèmes dogmatiques de métaphysique créés par les philosophes anciens. Il doit donc y avoir, dans l'entendement de l'homme, une cause qui, non-seulement opère et entretienne la tendance à acquérir la connaissance des choses qui sortent du domaine des sens, mais encore imprime aux prétendues connaissances de ces choses une apparence de vérité objective faite pour en imposer.

En tant que la logique ordinaire découvre l'apparence de l'aperception par les sens, et aussi l'apparence logique, qui n'a qu'une vérité formelle, sans en avoir une réelle, on peut l'appeler dialectique ou logique de l'apparence. Mais comme il est possible aussi d'abuser des principes du pur entendement, afin d'arriver par subreption à des propositions apparentes, quoique non fondées, sur des objets qu'il ne nous est pas donné de connaître, d'où résulte une apparence transcendentale, il faut également que la logique transcendentale découvre la source de cette apparence, et qu'elle indique les règles à suivre pour l'éviter. En tant qu'elle le fait, on peut la nommer dialectique transcendentale, ou critique de l'apparence transcendentale. Cette critique est d'autant plus importante et nécessaire, qu'il existe réellement, dans la nature de l'entendement humain, une cause qui donne lieu à l'apparence transcendentale, qui la rend susceptible de faire illusion, et qui fait qu'on parvient avec peine à s'en préserver.

La raison, prise dans l'acception rigoureuse et restreinte du mot, est la faculté de raisonner. Elle connaît, par les idées, que le particulier est contenu dans le général, en réduisant les particularités à des généralités; elle continue cette opération jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à la chose la plus générale, ou à l'absolu sans conditions, dans la supposition où il lui serait possible d'y atteindre. On peut donc la dé-

finir la faculté des principes, comme l'entendement est la faculté des règles.

Il y a trois espèces de raisonnemens, les catégoriques, les hypothétiques et les disjonctifs. On peut poursuivre l'absolu de ces trois manières, et il s'agit seulement de savoir s'il est en effet possible à l'intelligence d'y arriver. Le principe de la raison, dans l'acception limitée du mot : *remonte de toutes les connaissances bornées à l'absolu*, est synthétique, puisque l'absolu ne peut point être contenu dans le borné; et comme tous les phénomènes sont bornés et conditionnels, l'emploi de ce principe ne peut être que transcendental, c'est-à-dire qu'il ne peut dépasser les bornes de la validité.

Une idée intelligible pure de l'absolu porte, dans la terminologie de Kant, le nom d'idée intelligible par excellence; et comme, d'après les trois différentes espèces de raisonnement, on peut chercher l'absolu de trois manières différentes, il faut admettre aussi trois classes d'idées intelligibles.

La raison peut d'abord chercher l'absolu catégorique de la synthèse dans un sujet, puis l'absolu hypothétique dans la synthèse des membres d'une série, enfin l'absolu disjonctif de la synthèse dans un tout. L'absolu catégorique exprime le sujet dernier, qui ne peut plus être attribut; l'absolu hypothétique exprime la supposition dernière; l'absolu disjonctif exprime l'agrégat complet des membres de la division. Tous trois se confondent dans l'absolu en général.

D'après ces trois rapports différens, la raison a d'abord en elle l'idée de la chose absolue considérée tant objectivement que subjectivement. La chose objective absolue est l'objet de l'ontologie, comme le sujet pensant absolu est celui de la psycologie rationnelle. La totalité absolue des phénomènes (l'uni-

vers) est l'objet de la cosmologie rationnelle. Enfin, la condition suprême de tout ce qu'on peut penser (Dieu) est l'objet de la théologie rationnelle. On conçoit déjà d'après cela comment la métaphysique en général put naître comme idée, et comment elle dut naître, lorsque la raison eut fait quelques progrès dans la spéculation.

A cet égard, il importe encore de faire les remarques suivantes :

1°. On ne peut point opérer une déduction des idées transcendentales semblable à celle des catégories, parce que ces idées ne se rapportent pas, comme les catégories, à des objets qui leur correspondent, et qu'elles ne sont que de simples idées. Mais on peut les déduire subjectivement de la nature de l'intelligence.

2°. La pure raison ne s'occupe que de la totalité absolue des conditions (l'inhérence, la dépendance et la concurrence), et non de la totalité absolue des choses conditionnelles. Elle se contente donc de remonter à l'absolu, comme principe suprême, et elle ne descend point à la totalité des choses conditionnelles.

3°. Les idées transcendentales ne sont que des idées dérivées ou conclues, qui supposent déjà des connaissances, mais qui, après ces connaissances, naissent nécessairement, lorsqu'on vient à spéculer. Au contraire, les catégories précèdent toutes les connaissances, qui ne deviennent même possibles que par elles.

4°. Les idées transcendentales ont une certaine liaison, qui sert à la pure raison pour coordonner ses connaissances en système. La connaissance de la chose objective et de l'âme conduit à la connaissance de l'univers, et celle-ci à la connaissance du Créateur.

Pour réaliser les sciences métaphysiques, dont l'idée nous est fournie par la nature de la raison elle-même, il faudrait connaître réellement l'absolu, et pouvoir le réunir aux choses conditionnelles pour n'en plus former qu'une seule et unique connaissance. Mais, comme cette réunion est impossible, il l'est également de réaliser les sciences métaphysiques dont nous concevons l'idée, quoiqu'on ait essayé dans tous les temps de le faire, et que le désir d'y réussir entre dans l'essence de la raison. Cette vérité sera plus évidente encore après la critique des sciences métaphysiques généralement admises.

L'ontologie doit être une science de la chose en elle-même considérée objectivement, et non une science des choses comme phénomènes. Mais la chose en elle-même est incompréhensible, et tous ses prétendus attributs ontologiques sont, ou purement logiques, et n'expriment jamais la réalité de la chose, ou tirés de la sensibilité, et n'appartiennent en conséquence point à la chose en elle-même, mais bien aux choses comme phénomènes. L'ontologie en vogue jusqu'à ce jour n'est donc qu'une pure exposition des formes de l'entendement, et, lorsqu'elle a prétendu être davantage, elle est devenue une science illusoire et sans fondement. Cependant on explique sans peine les prétentions de l'ontologie, quand on réfléchit que les anciens confondaient ensemble la sensibilité et l'entendement.

De même, la psycologie rationnelle devrait être la science de l'âme humaine considérée subjectivement comme chose en elle-même. L'âme en forme l'objet, non comme phénomène dans la conscience, mais comme cause de la conscience. Cependant on ne saurait jamais atteindre à ce but, et peut-être y aurait-on renoncé depuis long-temps, si l'on n'avait point été induit en erreur par certains pa-

ralogismes, et conduit par eux à conjecturer qu'il est réellement possible d'établir une science semblable, ou même qu'on la possédait déjà. On confondait le moi pensant avec l'âme en elle-même, et l'on croyait avoir prouvé la substantialité, la simplicité, la personnalité, la spiritualité de cette dernière, tandis qu'on n'avait démontré que celles du moi. Le moi pensant n'est qu'un sujet transcendental de pensées, auquel nulle intuition réelle ne correspond. La base du moi, le sujet absolu de l'âme, demeure inconnu.

On veut que la cosmologie rationnelle soit la science de l'univers, comme agrégat de choses réunies pour ne former qu'un tout absolu. Son but est de prouver qu'il n'existe qu'un seul univers, que ce monde est fini, qu'il est soumis à des lois, et qu'il est accidentel. Mais on ne peut indiquer les attributs de l'ensemble du monde qu'en donnant à ce tout les attributs de notre monde sensible, et déterminant d'après cela son idée. Cependant on conserve la forme du monde sensible, comme la seule possible dans l'univers, et l'on suppose que notre manière subjective de connaître est généralement vraie et valable dans l'univers, quoique rien n'autorise à en agir ainsi. Mais l'idée de l'univers entier étant une fois admise de cette manière, la raison, conformément à son principe, cherche à achever la totalité absolue de la connaissance, et s'efforce de rattacher la série des conditions à l'absolu sans conditions.

Quand on prend les catégories pour guide, il est possible d'avoir quatre idées rationnelles cosmologiques : 1°. l'idée du complément absolu de la réunion (simultanée dans l'espace, et successive dans le temps) de l'ensemble donné des phénomènes ; 2°. l'idée du complément absolu de la division de ce tout ; 3°. l'idée du complément absolu de l'origine d'un phé-

nomène en général ; 4°. l'idée de la dépendance de l'existence du variable dans le phénomène.

Le complément de la réunion du conditionnel avec l'absolu ne peut être conçu que comme fini ou comme infini. Dans le premier cas, chaque partie est limitée, et le tout est absolu : le monde a une limite dans l'espace, et un commencement dans le temps; la division de la matière va jusqu'au simple, et s'arrête là ; il y a une cause absolue dans les phénomènes (liberté), et une autre de laquelle dépend l'existence des choses variables (nécessité de la nature). Dans le second cas, chaque partie est limitée, le tout absolu, mais la série des conditions infinie : le monde n'a ni bornes dans l'espace, ni commencement dans le temps : il n'y a rien de simple, mais tout est composé; toutes les causes sont conditionnelles, et toute existence est accidentelle. La raison a, en faveur de ces deux opinions opposées, des raisons qui se balancent de part et d'autre, en sorte qu'elle se trouve inévitablement entraînée à des contradictions, qui semblent annoncer une antinomie ou un contraste dans sa propre législation intérieure.

On parvient toutefois à faire disparaître ces contradictions apparentes, en considérant le monde, non pas comme une chose en elle-même, suivant l'usage adopté ordinairement, mais comme un ensemble de phénomènes. La chose en elle-même, comme base des phénomènes, nous demeure totalement inconnue, et c'est en elle que doit être renfermé l'absolu, dont la raison a besoin, d'après ses idées, pour opérer la totalité des conditions.

I. Si on considère le monde comme phénomène, il faut en même temps admettre qu'il est infini quant à l'espace et au temps, parce que tout phénomène en suppose un autre dans le temps, et que l'espace ne connaît point de bornes. Au contraire, on ne peut

pas dire que le monde, comme chose en elle-même, soit infini, quoique de ce qu'on ne rencontre pas l'absolu dans le monde sensible, il ne s'ensuit point que le monde absolu doive être fini, malgré que les séries des phénomènes le soient.

II. La matière est divisible à l'infini, parce qu'autrement elle ne pourrait point exister dans l'espace. L'expérience ne peut donc jamais nous conduire jusqu'au simple; la cause de l'apparition du composé est occulte et inconnue. Ainsi on ne peut dire ni que le simple existe, puisque l'expérience ne nous le fait pas apercevoir, ni qu'il n'existe point, parce qu'il peut être renfermé dans la chose en elle-même.

III. La chose en elle-même, qui fait la base des phénomènes, mais qui en diffère essentiellement, n'est point soumise à leurs lois. Elle peut donc être déterminée par une autre causalité (la liberté) que celle du monde physique. Mais dès qu'elle devient phénomène, il faut qu'elle se conforme aux lois du monde des phénomènes, quoiqu'elle conserve sa causalité particulière, laquelle seulement n'est alors qu'intelligible. C'est ainsi que l'on conçoit comment la causalité de la nature et la causalité par liberté peuvent exister simultanément dans la nature.

IV. L'absolu nécessaire, de qui dépend l'existence du variable dans les phénomènes, ne se rencontre point dans le monde sensible. Mais comme le monde sensible doit avoir une base transcendentale, l'absolu nécessaire peut exister dans cette base, qui nous est inconnue. Telle est la raison qui fait qu'une cosmologie rationnelle, considérant le monde non comme monde sensible, mais comme chose en elle-même, est une entreprise qui dépasse les bornes de la raison. Ce que nous connaissons, c'est seulement l'ensemble des phénomènes (le monde sensible), et

quoique nous puissions concevoir un ensemble de choses au delà des phénomènes (le monde intelligible), nous n'en avons toutefois qu'une idée vague et vide de sens. La tendance subjective de la raison à poursuivre la connaissance du monde jusqu'à ses dernières conditions, ne paraît lui avoir été donnée que dans une intention pratique, et pour maintenir l'activité de l'entendement.

La théologie rationnelle doit être la science de l'être primitif ou de la Divinité, en tant que cette science peut être réalisée par l'intelligence abandonnée à elle-même. La théologie révélée, qui lui est opposée, provient d'une source différente de la raison. Si on déduit la théologie de la seule idée rationnelle de l'être primitif, elle s'appelle déisme transcendental. Mais on la nomme théisme, quand les attributs de la Divinité sont empruntés à la nature de l'âme, et qu'on se figure Dieu comme l'intelligence suprême.

La raison, lorsqu'elle cherche l'infini, doit finir, si elle se sert de raisonnemens disjonctifs, par arriver à un ensemble de toutes les possibilités, au delà duquel il n'y a point d'idée plus élevée à diviser, et qui constitue l'idéal de la pure intelligence. Mais, parvenue à cet idéal, la raison, obéissant à une tendance particulière, et guidée par un intérêt spécial, cherche à trouver un être absolument nécessaire, de qui l'existence de tout ce qui est variable dépende : elle s'efforce de réaliser son idéal, et elle éprouve beaucoup de tendance à se figurer un objet qui y corresponde, ainsi qu'à se servir des attributs qui découlent de l'idée d'un ensemble des réalités, quoique ces attributs soient de nature transcendentale, pour arriver à soutenir l'existence objective d'un être primitif, qui est le plus réel de tous, et qui en même temps est absolument nécessaire.

La raison a trois manières différentes de prouver l'existence réelle de cet être primitif.

1°. *La preuve ontologique*, d'après laquelle, de la possibilité de concevoir un être le plus réel de tous, on conclut la réalité de ce même être, puisque la réalité appartient nécessairement à l'être le plus réel de tous que l'on conçoit par la pensée. Cette preuve est sans valeur, parce que de la possibilité logique on conclut l'existence réelle, et qu'une chose peut être logiquement possible, sans toutefois exister réellement.

2°. *La preuve cosmologique*, en vertu de laquelle, de la casualité du monde physique, on conclut l'existence d'un être suprême absolument nécessaire, de qui cette casualité dépend. Cette preuve rentre dans la précédente, quand on la poursuit. Elle part, il est vrai, de l'accidentel de l'expérience, pour passer à l'absolu nécessaire; mais comme ensuite on est obligé de déterminer l'idée de l'absolu nécessaire, il faut avoir recours à la preuve ontologique de l'être le plus réel de tous, parce que c'est la seule à l'aide de laquelle on puisse déterminer l'idée de l'absolu nécessaire. Mais l'existence nécessaire de l'être le plus réel de tous, concevable par la pensée, ne saurait être démontrée. En outre, la preuve cosmologique de l'existence de Dieu renferme encore plusieurs autres erreurs dialectiques. Les idées de l'accidentel et du nécessaire ne sont que des attributs du monde sensible, hors duquel elles demeurent sans signification; mais le monde n'est accidentel que comme phénomène, et il peut être nécessaire comme chose en elle-même. Si la raison admet un être absolument nécessaire, elle y est engagée par l'impossibilité d'une série objective infinie de conditions; mais cette dernière s'explique par la nature de notre sensibilité, et l'idée du premier absolu né-

cessaire ne satisfait même pas la raison, parce qu'elle n'a point de sens en elle-même, et qu'elle ne fait autre chose qu'arrêter la marche de la pensée.

3°. Les principaux points de *la preuve physico-théologique* sont les suivans : L'harmonie du monde exprime une intention précise, exécutée avec la plus grande sagesse. L'harmonie n'entre pas dans l'essence des choses elles-mêmes du monde : ou les différentes choses ne pourraient point être par elles-mêmes en harmonie, afin d'arriver à un but déterminé, si une intelligence ne les avait pas choisies et arrangées pour cela d'après des idées. Il doit donc exister une cause suprême et sage, qui n'a point produit la nature par une action aveugle, mais qui a créé le monde librement et comme intelligence. Cette cause est unique, parce que les parties du monde, aussi loin que nos observations s'étendent, ont rapport à un tout unique. Cette cause est également unique, en tant que nous pouvons tirer, d'après les principes de l'analogie, des conclusions applicables à ce qui sort du domaine de notre expérience. Comme le monde, tel qu'il est, ne serait point possible sans une intelligence suprême qui en soit la cause, il faut que cette intelligence soit l'être absolument nécessaire. Mais l'être absolument nécessaire est aussi l'être le plus réel de tous (Dieu).

La critique de cette preuve n'a pas pour but de la renverser absolument, et de la rejeter comme tout-à-fait sans valeur. Le simple aspect des merveilles de la nature nous porte irrésistiblement à admettre l'existence d'un Créateur infiniment sage du monde. Il ne s'agit ici que de déterminer si, après avoir été critiquée avec sévérité par la raison, cette preuve peut conserver la certitude apodictique qu'on lui accorde. Mais on doit la lui refuser pour plusieurs raisons : 1° L'analogie des produits harmoniques de

l'art des hommes avec les produits de la nature ne roule que sur la forme accidentelle, et non sur la matière ; elle autorise seulement à conclure l'existence d'un architecte du monde quant à la forme, et non celle d'un Créateur du monde quant à la matière. La cause intérieure de la possibilité de la nature peut différer totalement de la raison et de la volonté, peut même être la cause de cette raison et de cette volonté. 2°. La preuve part de l'ordre et de l'harmonie accidentelle dans le monde, pour en conclure l'existence d'une cause proportionnelle : cette cause doit être très-puissante et très-sage ; au contraire, les qualités observées du monde n'établissent point l'existence d'un être qui soit le plus suffisant de tous : ainsi, l'idée de la cause suprême du monde n'est point assez précise ; la preuve physico-théologique doit donc abandonner la voie empirique, et indiquer les qualités transcendentales de la cause suprême du monde ; mais ces qualités perdent toute espèce de signification au delà de la sphère de l'expérience. Maintenant, comme la preuve physico-théologique ne peut pas aller plus loin de ce côté, de la casualité du monde conclue d'après son harmonie, elle conclut aussi, au moyen d'idées transcendentales, l'existence d'un être le plus réel de tous, et absolument nécessaire, finissant de cette manière par rentrer dans la preuve ontologique, et ne satisfaisant pas la raison plus qu'elle.

De tout ce qui précède, il résulte que *la raison spéculative n'est, en général, point capable de donner une preuve solide d'aucune proposition d'ontologie, de psycologie, de cosmologie et de théologie rationnelles.* Les idées de la raison tendent bien à l'absolu ; mais comme nul objet ne leur correspond, toute la connaissance humaine se borne au domaine de l'expérience, et tout dogma-

tisme sur des objets étrangers à cette dernière, s'écroule de lui-même, de quelque nature qu'il soit. D'un autre côté, cependant, la critique précédente de la pure raison spéculative réfute aussi le scepticisme, puisque la certitude de la connaissance rationnelle à l'égard des phénomènes est un fait avéré.

Quoiqu'il ne soit point possible à la raison spéculative d'acquérir la moindre connaissance des objets étrangers au domaine des sens, de leur existence et de leur nature, néanmoins la raison, en général, en tant surtout qu'elle se rapporte à la moralité, ne cesse pas tout-à-fait de prendre intérêt à ces objets. La liberté, Dieu et l'immortalité de l'âme sont de la plus haute importance pour elle, sous le point de vue pratique. Quoique la raison spéculative ne puisse rien nous apprendre à l'égard de ces dogmes, elle ne s'oppose cependant pas non plus à ce qu'on y ajoute foi, et il reste maintenant à savoir si la raison pratique n'est point autorisée à y croire. Mais l'examen de cette question appartient à la critique de la raison pratique.

Au reste, les idées spéculatives, comme telles, ne sont point absolument sans prix pour la connaissance. Elles engagent à poursuivre l'étude empirique des conditions supérieures et éloignées, aussi loin qu'il est possible d'arriver, circonstance nécessaire pour qu'il y ait plus d'unité dans la connaissance empirique, et qu'elle soit plus complète. Ainsi, c'est l'idée rationnelle transcendentale de l'unité et de la substantialité de l'âme, d'après laquelle on apporte de l'unité dans le multiple, que la psycologie empirique rassemble, et que la raison cherche à élaborer pour la réduire en une connaissance empirique systématique. Les phénomènes particuliers de l'esprit sont rapportés à des forces radicales, et celles ci

é seraient à une seule force radicale, si la chose était expérimentalement possible.

Les idées rationnelles transcendentales de l'ensemble du monde peuvent faire que la raison poursuive toujours de plus en plus la série des phénomènes conditionnels, tant que l'expérience ne cesse pas de lui tendre une main secourable; elles servent aussi à lui prouver, que là où elle est forcée de s'arrêter, elle n'a point encore atteint l'extrême limite, parce que les idées rationnelles cosmologiques lui représentent l'absolu comme le but infini. Enfin, comme nous sommes obligés d'associer l'idée de l'harmonie à l'ensemble du monde pour apprécier le mécanisme de la nature, l'idée transcendentale d'une cause suprême et intelligente du monde engage à réfléchir davantage sur le mécanisme harmonique de la nature, et à examiner ce mécanisme en lui-même avec une exactitude plus scrupuleuse, afin d'en pouvoir faire l'objet de ses réflexions sous le point de vue téléologique.

D'autres idées rationnelles non transcendentales n'ont également qu'un usage régulatif dans l'expérience, c'est-à-dire, ne servent qu'à porter de l'unité dans la pluralité expérimentale. Ainsi l'entendement se forme des idées générales des objets, suivant qu'ils se rencontrent revêtus de telles ou telles déterminations avec lesquelles on les conçoit. Il est guidé ici dans sa conduite : 1°. par l'idée de l'identité des objets, qui l'excite à rassembler le multiple en une seule idée; 2°. par l'idée de la disparité des objets, qui le détermine à chercher et à rassembler l'identique; 3°. par l'idée de l'affinité des objets, lorsqu'entre deux espèces de choses naturelles qui se touchent, il existe une espèce qui sert a les unir ensemble, et qui rend le passage de l'une à l'autre possible. De même, l'idée de la simplification, de l'action

de rapporter la pluralité à l'unité, ou de l'en rapprocher, guide l'entendement, dans sa tendance à l'unité de la pluralité de l'expérience. Nous apercevons plusieurs effets d'une chose, et nous les considérons d'abord comme les effets de différentes causes dans la chose; mais, par suite de cette idée, nous nous efforçons bientôt de simplifier la causalité, et de penser que les différens effets de la chose ne sont que les produits d'une seule et même cause. Aussi long-temps donc que les idées rationnelles servent dans l'intérieur de la sphère de l'expérience, elles sont, comme principes régulatifs, d'une haute importance pour la connaissance humaine, dont elles facilitent l'établissement, l'enrichissement et la classification systématique. Elles ne deviennent nuisibles aux véritables intérêts de la raison, que quand elles cessent d'être simples principes régulatifs dans le domaine de l'expérience, et sont considérées comme principes constitutifs pour arriver à la connaissance de l'absolu hors des limites de cette même expérience. Leur emploi donne alors naissance à ce qu'on appelle raison pervertie.

Kant donne le nom de science élémentaire à la théorie des facultés de la pure raison, qui vient d'être développée jusqu'ici. Elle forme une des parties principales de sa *Critique de la pure raison*. La méthodologie, qui y succède, a pour but de déterminer la marche, qui, d'après la nature de la raison elle-même, serait capable de conduire à un système de la pure raison. Conformément à ce but, la méthodologie s'occupe de deux choses différentes : 1°. elle préserve des fausses méthodes, d'après lesquelles on cherche à procurer la réalité et la validité aux idées rationnelles, par le moyen de spéculations théorétiques (*Discipline de la pure raison*); 2°. elle indique la vraie marche à suivre pour pro-

surer de la validité aux idées rationnelles, sinon à l'aide de spéculations théorétiques, au moins par le secours de la pratique (*Détermination d'un canon de la pure raison*). A ce travail succède 3°. le plan d'un système de la pure raison, faisant savoir comment le rapport des parties au tout est déterminé par l'idée de la raison elle-même (*Architectonique de la pure raison*). Vient enfin : 4°. un aperçu historique général de ce que la philosophie a tenté juqu'à ce jour pour l'établissement du système de la pure raison (*Histoire de la pure raison*).

La discipline de la pure raison doit, entr'autres, décider jusqu'à quel point la raison peut arriver à la certitude philosophique, en suivant la même méthode que celle par laquelle elle parvient à la certitude mathématique, puisque les mathématiques fournissent un exemple, aussi brillant que propre à séduire, de la manière dont la pure raison peut enrichir la connaissance humaine au delà de la sphère de l'expérience ordinaire.

Les mathématiques ne s'occupent absolument que de l'idée de la grandeur, laquelle s'offre toujours dans l'intuition *à priori*; et, quoiqu'à l'instar de la connaissance philosophique, elles procèdent toujours par une série de raisonnemens, cependant elles n'abandonnent jamais la pure intuition, avec laquelle elles sont inséparablement liées. Au contraire, la philosophie s'occupe des qualités, même des grandeurs; et la différence entr'elle et les mathématiques consiste dans la forme essentiellement différente des connaissances philosophiques et mathématiques, forme en vertu de laquelle la philosophie ne peut s'étendre qu'aux qualités, d'une manière encore qui lui est particulière, et les mathématiques ne peuvent s'occuper que des quantités, d'une manière à son tour différente de celle de la philosophie.

La qualité ne peut exister que dans l'intuition empirique, et la connaissance rationnelle n'en est possible que par des idées; mais si aucune intuition empirique ne sert de base aux idées de la pure raison, alors ces idées n'ont point de contenu : tel est le cas des idées rationnelles transcendentales, auxquelles une intuition réelle ne correspond jamais.

La philosophie ne peut donc jamais employer la méthode des mathématiques, pour enrichir essentiellement la connaissance ; car les mathématiques, quelque loin qu'elles puissent aller, demeurent toujours dans la sphère des choses compréhensibles, parce qu'elles s'appuient sur la pure intuition ; au lieu que la philosophie, quand l'intuition lui manque, dégénère en un fatras absolument inintelligible. Quand une idée s'offre dans l'intuition *à priori*, c'est ce qu'on appelle construire l'idée. Les mathématiques sont donc la science de la construction des idées. Au contraire, la philosophie est une connaissance rationnelle d'après de simples idées, et une connaissance n'est, à proprement parler, philosophique, que quand elle revêt ce caractère.

Kant développe encore avec beaucoup de sagacité d'autres différences qui existent entre la philosophie et les mathématiques, quant à la méthode particulière de ces deux sciences, notamment à l'égard de l'emploi des axiomes, des définitions, des démonstrations, des hypothèses, du dogmatisme, du scepticisme, etc.

A la discipline de la pure raison, doit succéder la détermination d'un canon de cette même raison. Comme on ne peut faire aucun usage spéculatif exact de la pure raison pour les connaissances synthétiques en général, il ne saurait non plus y avoir de canon pour elle. La logique transcendentale n'est,

pour la pure raison spéculative, qu'une simple discipline, dans le sens indiqué plus haut. Si donc il existait quelque part un canon de la pure raison, ce canon ne pourrait concerner que son emploi pratique. C'est principalement par l'effet d'un intérêt pratique que la raison aspire à la totalité absolue de sa connaissance. L'intérêt pratique peut seul renfermer le but suprême de tous les problèmes qu'elle se propose, et dont la solution ne sert que comme moyen d'arriver à ce but. Les objets auxquels la raison spéculative tend finalement dans l'emploi transcendental, sont la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme, et l'existence de Dieu. Elle ne se donnerait point autant de peine pour satisfaire une pure curiosité théorétique; ou, après tant d'essais infructueux, elle ne répéterait point aussi souvent ses tentatives pour arriver à la connaissance de ces objets : et la connaissance elle-même, en la supposant possible, ne récompenserait point assez du travail qu'elle aurait exigé. Mais l'intérêt pratique de la raison exige des lumières satisfaisantes sur ce qu'il faut faire, si la volonté est libre, s'il y a un Dieu, et si l'âme est immortelle.

On peut rapporter tout ce qui intéresse la raison aux trois questions suivantes : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que dois-je espérer ? Le premier problème est suffisamment résolu par l'examen critique qui vient d'être fait de la faculté de connaître. La seconde question n'est que pratique, et ce n'est point encore ici le lieu d'y répondre. La troisième est à la fois pratique et théorétique, parce qu'elle suppose le faire déterminé par le devoir, et qu'elle exige une réponse d'après cette supposition.

Si l'on admet que les pures lois morales résident dans la nature de la raison, la réponse à la seconde question est : Fais ce par quoi tu deviens digne d'être

heureux. A l'égard de la troisième question et de sa solution, il est nécessaire d'admettre que la dignité et le bonheur dans un bien suprême, but de tout devoir, sont inséparablement liés ensemble. Mais la raison ne peut point reconnaître la possibilité de la réalisation de cette liaison, parce qu'on pense que l'état d'un être raisonnable est indépendant de la nature, et parce qu'on ne peut pas admettre que chacun fait toujours ce qu'il doit. Cependant la raison ne doit point non plus renoncer à la possibilité de la réalisation de l'idée du souverain bien. Il ne reste donc plus d'autre parti que de croire à une intelligence suprême, qui est la cause de la nature, et qui gouverne d'après des lois morales. Comme la liaison nécessaire de la dignité et du bonheur ne se montre pas dans le monde visible, il faut également croire à un monde futur, où cette association sera effectuée par l'auteur de tout ce qui existe.

Dieu et l'immortalité sont des postulats nécessaires pour la raison, comme législatrice morale. Les idées de Dieu et de l'immortalité découlent donc de la morale, et comme elles proviennent de celle-ci, elles lui servent en même temps de fondement et d'appui. Cette croyance a cela de particulier qu'elle devient nécessaire, par un besoin naturel de la raison. Elle n'est point une simple croyance rationnelle logique, basée sur la curiosité théorétique, et pouvant manquer sans que la validité de l'emploi de la raison s'en trouve abolie : au lieu que si l'on détruit la croyance en Dieu et l'immortalité, tout emploi pratique de la raison cesse, parce que cet emploi perd dès lors son but final et les conditions de son but. Kant pense donc qu'on peut la désigner sous le nom de croyance rationnelle ou de croyance doctrinale.

La pure raison tout entière constitue un système,

ou, en d'autres termes, l'ensemble de ses connaissances est réduit à l'unité par l'idée de la raison elle-même. L'art du système s'appelle *architectonique* dans la terminologie de Kant. Il y a donc aussi une architectonique de la pure raison, ou un développement de la méthode qui réside dans la nature de la raison, architectonique à l'aide de laquelle les connaissances de cette dernière sont rapportées à l'unité.

Sous le point de vue de cette méthode, toute connaissance est ou historique (*cognitio ex datis*), ou rationnelle (*cognitio ex principiis*). Elle est historique, en tant qu'une personne l'acquiert par communication extérieure, quoiqu'au reste son contenu puisse exister dans la raison subjective elle-même. Elle est rationnelle, lorsque la raison la tire de ses propres sources générales, c'est-à-dire, des principes.

Quant aux objets, toute pure connaissance rationnelle est ou philosophique, ou mathématique. Une connaissance peut être objectivement philosophique, et toutefois subjectivement historique, lorsqu'une personne ne l'engendre pas d'elle-même, et l'apprend d'une autre. Mais le maître ne peut puiser la connaissance mathématique que dans la même source que l'élève, c'est-à-dire, dans les principes de la raison appliqués à la pure intuition, où toute illusion est impossible. Un homme peut donc apprendre les mathématiques, et posséder cependant la connaissance rationnelle, parce qu'en saisissant les mathématiques, il les engendre absolument comme le maître lui-même, et que son système ne peut jamais être pris en considération.

Les choses se passent autrement pour la philosophie. On peut bien apprendre à philosopher; mais, quant à la philosophie elle même, comme connais-

sance rationnelle objective, on ne peut l'apprendre qu'historiquement, et jamais rationnellement. Une philosophie objectivement parfaite n'est qu'un pur idéal, l'idée d'une science possible, d'après laquelle il faut juger toutes les tentatives subjectives. Mais, quant à la question de savoir s'il existe une philosophie *in concreto* réellement correspondante à cet idéal, c'est un point qui ne saurait jamais être éclairci, parce que nous manquons tout-à-fait de données objectives pour asseoir notre jugement. Personne ne peut donc non plus apprendre la philosophie objectivement vraie : on ne peut apprendre qu'à philosopher, c'est-à-dire, à exercer sa raison sur certaines matières, en se conformant à des principes généraux ; mais ici la raison se réserve toujours le droit de critiquer la validité de ces principes dans leurs sources. Le plan que Kant donne ensuite de la philosophie et de ses parties principales, sous le rapport scientifique, plan d'après lequel lui-même a classé ses ouvrages, est trop connu pour que j'aie besoin de m'arrêter à l'exposer ici.

Le kantisme, considéré comme simple philosophie transcendentale, a exercé l'influence la plus salutaire sur l'histoire de la philosophie, en fournissant les moyens de l'écrire d'une manière plus convenable et plus instructive. Ce système a singulièrement favorisé tant la critique de l'ancienne philosophie spéculative, sous le rapport de ses bases, que l'exposition historique de cette même philosophie, dans son vrai sens et son véritable esprit. On pourrait même dire que nous lui sommes redevables de la possibilité d'exécuter ce travail. L'historien avait bien autrefois les moyens de caractériser les systèmes philosophiques de l'antiquité; mais il n'avait le pouvoir ni de les comprendre lui-même parfaitement, ni de les rendre tout-à-fait intelligibles pour les autres, tant qu'il lui

tait impossible d'expliquer la cause de leur origine par les dispositions de la pure raison. La philosophie transcendentale a montré l'unique point fixe possible de toute vraie philosophie, celui d'où l'on peut aussi percevoir tous les égaremens dont la raison spéculative est susceptible, et reconnaître dans la nature de cette dernière elle-même les causes des erreurs où elle se trouve entraînée.

Kant distingue principalement trois points de vue pour envisager l'histoire de tous les essais de la raison spéculative. Le premier est déterminé par l'objet de la connaissance rationnelle, et il permet de distinguer les anciens philosophes en sensualistes et intellectualistes. Les sensualistes rapportaient toute la réalité dans la connaissance aux idées acquises par les sens, et déclaraient le reste de pures idées logiques vides de sens, ou des rêveries de l'imagination. Les intellectualistes, au contraire, refusaient la réalité aux idées acquises par les sens, et ces idées leur semblent apparentes et illusoires ; la véritable réalité ne se rencontre, suivant eux, que dans les idées rationnelles. Ils admettaient donc une intuition du pur entendement, qui est rendue confuse par la sensibilité, mais qui seule toutefois exprime la vraie réalité, indépendamment de cette sensibilité.

Le second point de vue est l'origine des connaissances rationnelles. Sous ce rapport, les anciens philosophes se partagent en empiristes et noologistes. Les uns, ayant à leur tête Aristote dans l'antiquité, et Locke chez les modernes, dérivaient toutes les connaissances de l'expérience. Les autres, comme Platon et Leibnitz, les faisaient provenir de la seule raison. Les systèmes de ces deux sectes ne pouvaient ni satisfaire la raison, ni résister aux attaques du scepticisme.

Enfin, le troisième point de vue, ou la méthode

de philosopher, permet de diviser la philosophie ancienne en naturalistique et scientifique. Le naturalisme rejette tous les moyens factices d'accroître la connaissance. Il suppose que les problèmes de la métaphysique sont mieux résolus par la raison ordinaire, ou par ce qu'on appelle la saine raison, que par la spéculation. On sent de suite les vices de cette manière de philosopher, considérée comme méthode, quoiqu'elle ait été fort en vogue dans les temps les plus rapprochés de nous, et qu'elle domine même encore aujourd'hui. La méthode scientifique, telle qu'on l'appliquait jusqu'ici, se partage à son tour en dogmatique et en sceptique. Aristote et Wolf nous ont donné des chefs-d'œuvre de la première, Sextus Empiricus et Hume des modèles de la seconde. La raison n'est point arrivée à son but par ces deux méthodes. Il reste donc encore aujourd'hui la méthode critique, qui seule peut l'y conduire.

De toutes les métaphysiques qui ont été établies dans les systèmes de l'ancienne philosophie, aucune, d'après les résultats de la critique de Kant, ne peut justifier sa validité aux yeux de la pure raison spéculative, si ce n'est celle qu'on appelait autrefois la physique métaphysique, ou ce qu'on est convenu aujourd'hui de nommer métaphysique et philosophie de la nature. La raison en est que cette dernière science se rapporte à un objet (la matière), qui en lui-même ne peut point, à la vérité, être aperçu dans l'expérience extérieure, mais que cette expérience oblige toutefois nécessairement de supposer (1).

La métaphysique de la nature peut être purement transcendentale, et ne renfermer que les principes

(1) *Kant, Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft* (Elémens métaphysiques de la science de la nature).

nécessaires qui rendent la nature en général possible, sans avoir égard aux objets donnés de l'expérience : ou bien elle peut se rapporter à l'idée empirique donnée d'une nature particulière, mais sans se servir d'aucun autre principe empirique pour la connaissance : alors seulement ce n'est plus une science métaphysique générale de la nature, et c'en est une particulière ou spéciale. Mais une science métaphysique spéciale de la nature ne renferme qu'autant de science qu'elle contient de mathématiques ; car la science, comme telle, doit reposer sur des principes *à priori*. Connaître une chose *à priori*, c'est seulement la connaître dans sa possibilité. Maintenant on peut bien, il est vrai, connaître la possibilité des choses naturelles données, d'après leurs simples idées ; mais on n'en peut point connaître par là la réalité objective, laquelle exige nécessairement encore une intuition correspondante à l'idée *à pri ri*, de sorte que l'idée devienne construite. Or, toute connaissance rationnelle par construction des idées est mathématique. Donc la métaphysique générale de la nature, qui indique la possibilité de la nature en général, peut exister sans les mathématiques. Mais il n'en est point de même de la métaphysique spéciale de la nature, laquelle ne renferme de connaissance pure, et n'est par conséquent science, qu'autant qu'il y a de mathématiques en elle. Cependant la métaphysique de la nature ne s'étend non plus qu'au monde physique, parce que nulle construction des idées n'a lieu à l'égard des objets du sens interne.

Mais, pour rendre l'application des mathématiques à la physique possible, il est besoin d'une analyse complète de l'idée de la matière en général, sans égard aux autres expériences, et par rapport seulement aux pures intuitions dans l'espace et dans le temps, qui appartiennent essentiellement à l'idée de

la nature. Pour être certain que cette analyse est complète, il faut la faire d'après la table des catégories, sous lesquelles on peut ranger toutes les déterminations de l'idée générale de la matière, tout ce qui peut être pensé d'elle *à priori*, être représenté dans une construction mathématique, ou exister comme objet déterminé dans l'expérience.

La matière, en général, n'a d'autre caractère que le mouvement, parce que le sens externe ne peut être affecté que par le mouvement. La science de la nature doit donc être aussi considérée comme une théorie pure ou appliquée du mouvement. Mais le mouvement s'étudie : 1°. comme pur *quantum*, par rapport seulement à sa composition, sans aucune qualité du mobile (*Phoronomie*) ; 2°. d'après la qualité, qui est essentiellement propre à la matière comme force motrice originelle (*Dynamique*) ; 3°. d'après le rapport mutuel du mouvement de la matière et de cette qualité (*Mécanique*) ; 4°. enfin, d'après la modalité, ou le rapport du mouvement et du repos de la matière à notre manière extérieure d'apercevoir (*Phénoménologie*).

Les idées fondamentales et les principes de la phoronomie sont les suivans :

I. La matière est le mobile dans l'espace. L'espace mobile lui-même s'appelle l'espace matériel ou relatif. Celui dans lequel il faut finalement concevoir le mouvement, et qui est lui-même immobile, se nomme l'espace pur ou absolu.

II. Le mouvement d'une chose est le changement du rapport extérieur qui existe entre cette chose et un espace donné. Le repos est, au contraire, la présence permanente dans un lieu ; et on appelle permanent ce qui existe pendant un certain temps, c'est-à-dire, ce qui dure.

III. Construire un mouvement composé, c'est

représenter *à priori* dans l'intuition un mouvement, en tant qu'il naît de deux ou de plusieurs mouvemens donnés dans un seul mobile.

IV. Chaque mouvement, comme objet d'une expérience possible, peut, à volonté, être considéré comme mouvement du corps dans un espace tranquille, ou comme repos du corps et mouvement de l'espace dans une direction opposée, avec une égale vélocité.

V. La complication de deux mouvemens partant d'un seul et même point, ne peut être conçue qu'autant qu'on se figure que l'un d'eux s'opère dans l'espace absolu, et que l'autre s'exécute, avec la même vélocité, mais en direction opposée, dans l'espace relatif.

Les idées fondamentales et les principes de la dynamique *à priori* sont :

I. La matière est le mobile, en tant qu'elle remplit un espace, ou qu'elle résiste à tout mobile qui tend à pénétrer, par son mouvement, dans cet espace. L'espace qui n'est point rempli ainsi, s'appelle le vide.

II. La matière ne remplit pas son espace par sa seule existence, mais par une force motrice particulière. En effet, la pénétration dans l'espace est un mouvement : la résistance est le mouvement en sens contraire, lequel suppose, par conséquent, une force motrice.

III. La matière n'a que deux forces motrices, l'attractive et la répulsive. La première est la cause qui fait qu'une autre matière se rapproche d'elle. La seconde est celle qui produit l'éloignement d'une autre matière. Nulle force autre que ces deux là n'est possible, parce que tout mouvement d'une matière, par rapport à une autre, ne peut consister qu'en attraction ou en répulsion.

IV. La force par laquelle la matière remplit son espace, est la force d'extension (force de répulsion). Cette force est susceptible jusqu'à l'infini de degrés plus grands et plus petits; ou, en d'autres termes, il n'y a point de force d'étendue qui soit la plus grande ou la plus petite. Si on pouvait en concevoir une qui fût la plus grande de toutes, le mouvement de cette force devrait parcourir un espace infini dans un temps fini, ce qui implique contradiction. Mais s'il existait une force la plus petite de toutes, elle ne pourrait pas parcourir le moindre espace dans un temps fini, ce qui implique également contradiction.

V. Comme, au-dessus de toute force d'extension donnée, il peut s'en trouver constamment une plus grande, il existe aussi pour chacune une force compressive, qui peut la refouler dans un espace plus étroit. Mais, comme il n'y a pas non plus de force qui soit la plus petite de toutes, une matière peut bien être refoulée à l'infini, mais elle ne peut jamais être entièrement pénétrée ou anéantie. L'impénétrabilité de la matière, qui croît en proportion du degré de compression, est relative; mais celle qui repose sur la supposition que la matière, comme matière, n'est point susceptible de pénétration, s'appelle impénétrabilité absolue. La plénitude de l'espace par l'impénétrabilité absolue peut être nommée mathématique, et celle par l'impénétrabilité simplement relative peut porter l'épithète de dynamique.

VI. La matière est divisible à l'infini, et elle est divisible en parties, dont chacune est à son tour matière. Cette divisibilité est une suite des forces répulsives de chaque point matériel dans l'espace. L'espace en lui-même ne peut être que distingué à l'infini, mais il ne saurait être mu, ni en consé-

quence divisé physiquement. Mais en tant que chaque espace rempli de matière est mobile par lui-même, et, en conséquence divisible, la divisibilité physique de la substance se règle d'après la divisibilité mathématique de l'espace à l'infini.

VII. Outre la force de répulsion ou d'extension, la force d'attraction appartient encore à la possibilité de la matière. Si la matière ne possédait que la première de ces deux forces, ses parties se fuiraient toutes à l'infini. Il faut donc qu'elle en possède une autre qui prescrive des bornes à l'extension. Mais, d'un autre côté, la simple force attractive ne suffit pas pour la possibilité de la matière, et il faut encore qu'il y ait une force d'extension. En effet, si la matière ne la possédait pas, elle se resserrerait à l'infini par l'effet de la simple attraction, c'est-à-dire qu'elle finirait par se réduire au point mathématique. Toute matière résulte donc de la synthèse de deux forces opposées, celles d'extension et d'attraction. On ne peut pas expliquer ultérieurement la possibilité de ces forces radicales, la nécessité de leur association, et la possibilité de la matière elle-même.

VIII. Le contact, dans l'acception physique du mot, est l'action immédiate et la réaction de l'impénétrabilité. Quand une matière agit sur une autre sans contact, c'est une action à distance. Comme cette action à distance est possible aussi sans la coopération de la matière intermédiaire, on l'appelle action immédiate à distance, ou action sur une autre matière à travers le vide.

IX. L'attraction essentielle à toute matière est l'action immédiate de cette matière sur une autre à travers le vide. En effet, l'action de la force attractive, qui renferme elle-même une raison de la possibilité de la matière, est indépendante de tout con-

tact. Il faut qu'elle ait lieu, même sans que l'espace entre la matière qui attire et la matière attirée soit rempli. C'est donc une action à travers le vide.

X. En tant qu'une matière ne peut agir immédiatement sur une autre que dans la surface commune de contact, elle a une force de surface; mais en tant qu'elle agit immédiatement sur la surface de contact à travers le vide, elle a une force de pénétration. Maintenant, l'attraction primitive est une force de pénétration. Elle s'étend donc de chaque partie de la matière dans l'espace du monde à toutes les autres jusqu'à l'infini. Une autre matière ne peut point s'opposer à la propagation de son action, par la raison que c'est une force de pénétration, et elle ne saurait renfermer en elle-même aucune cause de limitation, parce qu'elle ne devient jamais une force la plus petite de toutes.

Les idées fondamentales et les principes de la mécanique métaphysique sont :

I. La matière est le mobile, en tant qu'elle a, comme telle, la force motrice.

II. La grandeur du mouvement, qui, estimée *phoronomiquement*, ne consiste que dans le *degré* de la vélocité, ne peut être appréciée mécaniquement que par la quantité de matière mise en mouvement, et par sa vélocité en même temps.

III. La quantité de la matière ne peut, comparée à toute autre, être estimée que par la quantité du mouvement dans une vélocité donnée. En effet, comme la matière est divisible à l'infini, la quantité d'aucune ne saurait être déterminée immédiatement par le nombre de ses parties. Si on compare la matière donnée avec une autre similaire, la quantité en est proportionnée à la grandeur du volume; mais il est question ici de la comparer avec toute autre matière, et alors on n'en peut point estimer la quantité tant

qu'on fait abstraction de son mouvement. Il faut toutefois admettre que la vélocité du mouvement des matières à comparer ensemble est égale.

IV. Voici quelles sont les lois de la mécanique métaphysique :

A. *Dans tous les changemens de la nature corporelle, la quantité totale de la matière demeure la même, sans augmentation ni diminution (lex subsistentiæ).* Cette loi s'applique seulement à la matière comme objet du sens externe, et non aux objets du sens interne, ainsi qu'on l'a souvent prétendu à tort.

B. *Tout changement de la matière a une cause extérieure*, ou : Chaque corps persiste dans son état de repos ou de mouvement, garde la même direction, et conserve la même vélocité, tant qu'il n'est point obligé par une cause extérieure d'abandonner cet état. La matière, comme simple objet des sens externes, n'a point d'autres déterminations que des rapports extérieurs dans l'espace, et ne peut en conséquence point subir d'autres changemens que par le mouvement. Ce mouvement et ses variations doivent avoir une cause. La cause ne peut point en être intérieure, parce que la matière n'a pas de causes intérieures de détermination. Donc tout changement d'une matière dépend d'une cause extérieure. Cette loi doit seule porter le nom de loi d'inertie (*lex inertiæ*) de la matière, parce que l'inertie de la matière ne consiste point en ce qu'elle persiste dans sa place, puisque c'est là une action, mais en ce qu'elle est sans vie, ou manque totalement de causes intérieures de détermination.

C. *Dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction sont constamment opposées l'une à l'autre (lex antagonismi).* De cette loi il suit que tout corps, quelque grande qu'en soit la

masse, doit être mobile par le choc de tout autre, quelque petites que soient la masse et la vélocité de celui-ci; car il doit toujours résister au mouvement.

Enfin, les idées fondamentales et les principes de la phénoménologie sont:

I. La matière est le mobile, en tant que, comme telle, elle peut être un objet de l'expérience.

II. Le mouvement en ligne droite d'une matière par rapport à un espace empirique, n'est qu'un simple attribut possible pour distinguer le mouvement opposé de l'espace absolu. Le même mouvement est impossible, quand on le suppose sans aucune relation avec une matière hors de lui. Ce principe repose sur ce qu'à l'égard du mouvement, comme objet de l'expérience, il est identique que le corps dans l'espace absolu, ou celui-ci au lieu de celui-là, soient imaginés en mouvement; mais ce qui est indécis par rapport à deux attributs opposés, n'est possible qu'à l'égard de l'un d'eux. En outre: Le mouvement est une relation, et ne peut, par conséquent, être objet de l'expérience, qu'*autant que* les deux choses en correlation le sont; *mais* l'espace pur ou absolu, par opposition à l'espace empirique ou relatif, n'est point objet de l'expérience, et n'est rien. Donc le mouvement en ligne droite sans relation à un mouvement correlatif opposé, c'est-à-dire, comme mouvement absolu, est totalement impossible.

III. Le mouvement circulaire d'une matière est un attribut réel de cette matière pour la distinguer du mouvement opposé de l'espace. Car le mouvement circulaire, comme tout mouvement en ligne courbe, est un changement continuel de la relation de la matière par rapport à l'espace extérieur; c'est donc un commencement continuel de nouveaux

mouvemens. Mais, en vertu de la loi d'inertie, tout mouvement qui survient dans une matière doit avoir une cause extérieure. Cependant le corps, d'après cette même loi, éprouve, à chaque point du cercle, de la tendance à continuer son mouvement en ligne droite, et il agit d'une manière contraire à cette cause extérieure. Il développe donc ici une force motrice contre la cause extérieure. Maintenant, le mouvement de l'espace comparé à celui du corps n'est que phoronomique, et n'a point de force motrice. En conséquence, quand on dit ici que le corps ou l'espace se meut dans une direction opposée, c'est un jugement disjonctif, par lequel, dès qu'un membre, le mouvement du corps, se trouve établi, l'autre, le mouvement de l'espace, est exclus. Donc le mouvement circulaire de la matière est un mouvement réel.

IV. Dans tout mouvement d'un corps, qui fait que ce corps est mû par rapport à un autre, un pareil mouvement opposé de ce dernier corps est nécessaire. D'après la troisième loi de la mécanique, la communication du mouvement des corps n'est possible que par la communauté de leurs forces motrices primitives, et cette communauté ne l'est que par le mouvement mutuel opposé et égal. Le mouvement des deux corps est donc réel. Mais comme la réalité de ce mouvement ne dépend pas de l'influence des forces extérieures, et succède immédiatement et inévitablement à l'idée de la relation de la chose mue dans l'espace à toute autre chose rendue mobile par là, le mouvement de cette dernière est nécessaire.

La critique de la pure raison ne s'occupe uniquement que des principes et des lois de l'emploi théorétique de l'entendement, et n'a par conséquent point égard aux connaissances pratiques. Celles-ci

ont aussi leur propre source *à priori*, puisqu'elles reposent sur l'emploi pratique originel de la raison, ou sur la conscience de la liberté morale, en vertu de laquelle on se représente la volonté comme n'étant point soumise à la détermination de la nature. Mais l'idée de la liberté morale est elle-même une idée rationnelle; car elle a un objet absolu, qui ne peut point exister dans l'expérience, et qui ne saurait en conséquence être l'objet d'une idée empirique. Ce n'est point la spéculation qui engendre cette idée: elle est fait immédiat, et idée de la raison pratique dans son emploi même. C'est sous ce rapport seulement qu'elle a de la validité objective. Au contraire, si l'on considère l'idée de la liberté comme celle d'un objet dans l'acception transcendentale, elle ne présente plus de sens. L'étude de l'emploi pratique originel de la raison, en tant qu'il repose sur la liberté, s'appelle critique de la raison pratique. Elle sert de prolégomènes à la métaphysique des moeurs, comme la critique de la pure raison en sert à la métaphysique de la nature (1).

L'homme, comme libre, est un être moral spécifiquement différent de tous les êtres naturels qui sont soumis aux lois de la nature. Mais, en tant qu'il porte aussi des jugemens sur son essence d'après les lois théorétiques de l'entendement, il est pour lui-même un phénomène, et déterminable dans le temps, ainsi que les lois de l'entendement le comportent. Il existe donc deux lois fondamentales, qui régissent la connaissance de l'homme en général. L'idée de l'entendement détermine la connaissance de l'homme comme être naturel: l'idée de la raison pratique,

(1) *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten* (Bases de la métaphysique des moeurs). — *Critik der praktischen Vernunft* (Critique de la raison pratique).

ou la liberté morale, détermine la connaissance de l'homme comme être raisonnable absolu, lequel n'est qu'intelligible. Quand la conscience de la raison pratique originelle devient une idée, cette idée est la loi morale, et il existe entre elle et la liberté la même relation qu'entre les principes du jugement transcendental et les catégories de l'entendement. La synthèse des idées dans le jugement transcendental n'est intelligible que parce qu'on le considère lui-même comme idée de l'unité synthétique objective de la conscience. De même, la synthèse des idées dans la loi morale n'est concevable que parce qu'on se représente cette loi comme idée de l'unité de la raison pratique originelle. Pour qu'il y ait une loi morale, il faut que la pure raison seule renferme une raison suffisante des déterminations de la volonté. Les conditions subjectives accidentelles de la règle détruiraient son caractère obligatoire objectif pour tous les êtres raisonnables. Il s'agit donc de savoir si la raison seule peut renfermer les causes suffisantes des actes de la volonté, et si, par conséquent, il est possible qu'il y ait des lois pratiques pour la volonté.

La loi pratique pour la volonté ne peut point être matérielle. En effet, une cause déterminante de la volonté s'appelle matérielle, quand elle est l'idée d'un objet, comme matière de la faculté de désirer. Alors l'idée de cet objet détermine la volonté par le plaisir ou le déplaisir qu'elle représente accompagnant la réalisation de l'objet. Mais toute cause déterminante matérielle de la volonté est empirique, parce qu'on ne peut jamais savoir *à priori* si l'idée d'un objet sera accompagnée de plaisir ou de peine, ou sera indifférente. Les principes empiriques ne peuvent point être lois pratiques pour la volonté : ils sont soumis aux conditions d'une faculté subjective de désirer, conviennent en conséquence très-bien

comme maximes subjectives pour un individu, mais ne peuvent absolument point avoir force d'obligation pour tous les êtres raisonnables.

Le principe fondamental commun de tous les principes pratiques matériels est l'amour de soi-même ou le bonheur personnel. D'après ces principes matériels, la cause déterminante de la volonté ne résiderait uniquement que dans la faculté subalterne de désirer, et s'il n'existait point d'autres principes pratiques, il n'y aurait point non plus de faculté supérieure de désirer. A la vérité, le besoin du bonheur est naturel à tous les hommes; mais il ne fournit qu'un principe subjectivement nécessaire d'action, et il ne peut point en être un objectivement nécessaire, parce qu'il dépend des conditions accidentelles du sujet et des objets. Donc, toute loi pratique empruntée au besoin du bonheur, n'est, objectivement parlant, qu'un principe accidentel.

Si la loi elle-même est la raison déterminante de la volonté, abstraction faite de toute matière, ou de tous les objets de la faculté de désirer, si, *par conséquent*, on ne fait attention qu'à la *forme de la* législation générale, alors tout motif de détermination s'appelle formel. Or, maintenant, ou bien un être raisonnable ne peut penser aucune loi pratique et obligatoire générale, ou il doit la penser comme simple forme d'une législation générale, et *placer* dans cette forme son caractère obligatoire pour tous les êtres raisonnables. Mais l'idée d'une simple forme de la loi n'est possible que par la pure raison, et cette loi ne peut non plus se rapporter qu'à une volonté libre. C'est pourquoi la liberté et une loi pratique absolue se trouvent en relation mutuelle l'une avec l'autre : celle-là est la *ratio cognoscendi* de celle-ci, et celle-ci la *ratio essendi* de celle-là.

La loi morale de la pure raison pratique est :

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours passer en même temps pour un principe de législation générale. Cette loi n'exprime que l'idée immédiate de la liberté morale, ou l'idée de la raison pratique elle-même immédiatement législative. Elle ne détermine pas non plus l'action comme cause d'un effet; car alors elle serait astreinte à des conditions physiques; mais elle n'est qu'*à priori* la forme des maximes de la volonté libre. Comme la pure raison en elle-même est seule pratique, de même aussi la loi morale est absolue, et en tant que la volonté est soumise à la loi, elle en dépend. Mais comme la volonté est aussi affectée pathologiquement, et qu'en conséquence la loi doit être coercitive pour elle, la dépendance où la volonté se trouve de la loi s'appelle obligation, et la conscience de la coercion par la loi se nomme devoir.

Le principe de toute moralité n'est donc que l'*autonomie* de la volonté. En tant qu'indépendante de tous les motifs matériels, la volonté est liberté dans le sens négatif; mais la propre législation de la raison pratique est liberté dans le sens positif. Si on rend la loi pratique dépendante d'un motif matériel, il en résulte une *hétéronomie* de la volonté, que les désirs et les penchans régissent alors d'après une loi naturelle. Mais la maxime de ne suivre raisonnablement que des lois pathologiques, non-seulement peut établir une obligation objective, mais encore est opposée à la pure raison pratique et à la moralité, même lorsque l'action déterminée par elle est conforme à la loi.

En général, tous les motifs matériels de détermination de la volonté sont ou purement subjectifs, et par conséquent empiriques, ou objectifs et rationnels, lesquels deux ordres son , à leur tour, ou

intérieurs, ou extérieurs. Parmi les motifs subjectifs extérieurs, Kant range les principes de l'éducation, d'après Montaigne, et ceux de la constitution civile, d'après Mandeville. Au nombre des motifs subjectifs intérieurs, il place les principes du sentiment physique, avec Epicure, et ceux du sentiment moral, avec Hutcheson. Le motif objectif intérieur est le principe de la perfection, suivant Wolf et les stoïciens. Le motif objectif extérieur est la volonté de Dieu, au dire de Crusius et d'autres moralistes théologiens.

Par cela seul déjà que les principes subjectifs sont empiriques, aucun ne saurait être érigé en principe général de la morale. Mais la perfection peut être conçue ou comme un état, ou comme une substance (en Dieu). Théorétiquement parlant, dans le premier sens, la perfection n'est que la perfection d'une chose, ce dont il ne s'agit point ici. Pratiquement parlant, dans ce même sens, c'est la convenance d'une chose à toute sorte de but, et alors elle pourrait être, chez l'homme, talent ou habileté, ce dont il n'est également point question ici. Dans le second sens, la perfection de Dieu, considérée pratiquement, ne serait donc que la suffisance de *la Divinité* pour tous les buts. Mais il faut cependant que ces buts soient reconnus d'avance comme objets de la volonté : et puisqu'on ne peut les reconnaître qu'empiriquement, ils ne seraient non plus que des motifs matériels de détermination pour la volonté. Ils appartiennent au principe du bonheur que nous espérons, soit de nos talens et de notre habileté, soit comme un résultat des commandemens de Dieu.

Toute moralité des actions repose uniquement sur la disposition pratique, en tant qu'elle est déterminée par la loi morale seule. Si l'on considère cette disposition comme phénomène dans la conscience, c'est

un événement naturel ; elle obéit à la loi de la causalité, elle repose sur ce que l'homme a éprouvé auparavant dans le temps, et elle fait partie du caractère empirique de l'homme. Mais on peut aussi la considérer comme un acte de la liberté raisonnable : alors elle n'est plus soumise à la loi de la causalité ; elle est indépendante de la condition du temps, elle se rapporte à une cause intelligible, la liberté, et elle fait partie du caractère intelligible de l'homme. On ne peut, à la vérité, point acquérir la moindre connaissance des objets intelligibles ; mais la liberté n'en est pas moins un fait de la conscience. Donc les actions extérieures sont indifférentes pour la moralité de l'homme. La bonté morale de l'homme consiste uniquement dans sa volonté moralement bonne, et celle-ci consiste en ce que la volonté soit déterminée par la loi morale seule.

La raison pratique ne peut avoir d'autres objets que le bien et le mal. Le premier est désiré nécessairement d'après un principe de la raison, et l'autre est détesté nécessairement. Mais l'idée du bien ne peut point marcher avant la loi pratique, et former la base de celle-ci ; elle doit bien plutôt, au contraire, en être dérivée. Si elle marchait avant la loi, elle ne pourrait avoir qu'un objet, dont l'existence produirait en idée un plaisir qui engagerait la faculté de désirer à le réaliser. Mais on ne peut point savoir *à priori* si un objet fera plaisir ou peine. Les idées du bien et du mal se confondraient donc alors avec l'agréable et le pénible, et elles dépendraient de l'expérience. Chacun jugerait différemment du mal et du bien d'après sa subjectivité, et le choix de l'un ou de l'autre dépendrait chez lui de ce qu'il désirerait l'un ou l'autre. Cependant il faut se figurer le bien comme quelque chose qui est nécessairement bon pour tous, et que tous doivent désirer également.

Il importe de ne point confondre le bien et le mal pour la raison, avec le bien et le mal pour le sentiment : confusion dont les philosophes grecs se sont rendus coupables, et qui a exercé l'influence la plus funeste sur leurs systèmes de morale. L'homme, comme être doué de sens, doit, à la vérité, tendre à se procurer le bonheur; mais son activité morale n'est rien moins que déterminée tout entière par ce motif. L'obtention du bonheur des sens est subordonnée au but moral, l'obtention du bien; et la raison peut seule prononcer sur le bien, indépendamment de l'intérêt de la sensibilité. Le bien, comme objet, ne marche donc en aucune manière avant la loi pratique; mais c'est seulement cette dernière qui le rend possible. La loi détermine immédiatement la volonté, sans nul égard aux objets possibles de la faculté de désirer, par la simple forme légale de la maxime, et c'est de cette seule manière qu'elle est une loi de la pure raison pratique. Toute action conforme à la loi est bonne en elle-même, et une volonté toujours et absolument régie par cette loi est une volonté absolument bonne, ou la *condition* suprême de tout bien. La possibilité *de lois* pratiques en général exige aussi que l'idée du bien et du mal ne les précède point, mais ne survienne qu'après elles, et soit déterminée par elles. Si on suppose les idées du bien et du mal, pendant *qu'il* n'y a point encore de loi pratique, la pierre de touche de toutes deux ne pourrait exister que dans le sentiment de plaisir et de déplaisir; mais ce sentiment n'établissant jamais de lois pratiques, la possibilité de celles-ci en général se trouverait ainsi détruite.

L'objet de la loi de la liberté est quelque chose de purement intelligible. On ne peut recourir à aucune intuition correspondante, par conséquent non plus

à aucune image proprement dite, pour aider à l'appliquer aux cas particuliers. Donc ce n'est point à l'imagination qu'il faut recourir ici, mais à l'entendement, lequel peut assigner à la loi morale de la raison une loi qui soit applicable aux actions comme objets des sens, par conséquent une loi naturelle, mais n'ayant d'autre but que d'aider le jugement. Cette règle, qui s'applique immédiatement aux actions morales, comme phénomènes, peut recevoir le nom de type de la loi morale.

La voici : *Demande-toi à toi-même si tu pourrais considérer comme possible par ta volonté, l'action que tu prémédites, dans le cas où elle devrait arriver d'après une loi de la nature dont tu fais toi-même partie.* La réponse que toute personne raisonnable et sensée se fera à cette question, lui permettra de prononcer avec assurance sur la moralité ou l'immoralité des actions. On ne saurait expliquer comment il est possible que la loi morale détermine la volonté, indépendamment de tous les motifs matériels de détermination; car l'idée d'une causalité pratique par la liberté est objectivement impossible à reconnaître sous le point de vue théorétique, et n'a qu'une validité pratique.

On peut, au contraire, résoudre un autre problême que voici : Quelles doivent être les suites de la loi morale, si elle seule détermine la volonté? Si on considère la loi morale comme fondement subjectif de la volonté, elle en est un stimulant. Mais la volonté est toujours affectée par les penchans, contre lesquels ce stimulant qui porte au bien doit combattre, raison qui fait que toujours aussi il exprime un devoir. La lutte contre les penchans engendre un sentiment pathologique de déplaisir; mais en même temps la réception de la loi morale dans la façon pratique de penser engendre aussi un sen-

timent particulier, celui de l'estime. Ce sentiment naît immédiatement de la conscience de l'empire de la loi morale sur les penchans, et résulte de la seule liberté morale de l'homme, en sorte qu'il n'est point un sentiment pathologique, mais un sentiment, à proprement parler, moral. Comme tel, il devient lui-même le stimulant qui engage la volonté à observer la loi morale, et la source de toutes les actions moralement bonnes. Tout autre sentiment pathologique ne contribue en rien à la véritable moralité: il peut tout au plus produire des actions légales, conformes extérieurement à la loi; mais bien plus fréquemment encore, il en produit d'immorales.

La volonté déterminée par la loi morale elle-même est la seule qui soit moralement bonne, et qui ait une importance ou une dignité absolue. Donc le sentiment d'estime qui procède de la conscience d'une volonté absolument bonne, est identique avec le sentiment de l'importance morale; au lieu que tout ce qui n'est bon que comme moyen d'arriver à un but, n'a qu'une importance relative et subjective. L'estime ne concerne non plus que les personnes, et ne s'étend jamais aux choses. Ces dernières peuvent exciter en nous des penchans, l'amour ou la crainte, mais jamais de l'estime. L'admiration, qui peut s'étendre aussi aux choses, se rapproche davantage de l'estime. Elle naît par l'effet d'une tension de l'esprit, qui se représente un objet d'une grandeur à laquelle il ne s'attendait point. On peut admirer des hommes à cause de grandes qualités ou actions, par exemple, à cause d'un rare courage personnel, d'une entreprise extrêmement périlleuse dont ils sont sortis avec succès, de talens peu communs, ou d'une habileté extraordinaire, sans les estimer pour cela. Le sentiment de l'estime naît uniquement de la connais-

sance du mérite moral d'une personne, mérite qui réside dans ses dispositions moralement bonnes. Ce n'est donc point un sentiment de plaisir par rapport au mérite moral des autres, mais c'est toujours, à cet égard, quelque chose de forcé et de contraint, parce que ce sentiment humilie la vanité.

On ne doit pas confondre avec le sentiment d'estime, comme stimulant né de la loi morale pour engager à l'observer, l'idée généralement reçue d'un sentiment moral qu'on prétend être, non pas seulement stimulant, mais encore dans le même temps cause de la moralité. On veut que ce dernier sentiment, appelé moral, soit pathologique. Le plaisir qu'une bonne action procure, est, dit-on, la cause de cette action, et le stimulant qui engage à la faire. Mais il n'y a point de connexion entre un pareil sentiment et une loi pratique de la raison. Celui qui agit pour jouir du plaisir que l'action procure, agit d'après un motif matériel de détermination, qui fait que son action cesse d'être réellement morale. Il a déjà été dit plus haut que le sentiment à proprement parler moral d'estime n'est point un sentiment de plaisir à l'égard des actions des autres; et par rapport aux propres actions de la personne elle-même, c'est la conscience non pas d'un bonheur positif, mais seulement d'un bonheur négatif, un sentiment de satisfaction de soi-même, qui est la condition sans laquelle un caractère moralement bon ne saurait être heureux. Quand on considère le sentiment de satisfaction de soi-même comme un bonheur positif, c'est une illusion, et une illusion très-dangereuse. En effet, plus ce sentiment croît, et plus il se rapproche de la vanité, plus aussi il dégénère en vanité elle-même, laquelle est directement contraire à la moralité. Mais, d'un autre côté, plus la disposition morale est forte, par conséquent plus le mérite

moral d'un homme est grand, plus la pureté de son principe pratique lui devient suspecte, et moins aussi il est satisfait de lui-même. Cependant, quoique le sentiment de satisfaction de soi-même n'exprime qu'un simple bonheur négatif, la production en a toutefois un certain intérêt, mais d'une toute autre nature que l'intérêt du penchant.

De même que la pure raison spéculative, la pure raison pratique tend aussi vers l'absolu, et tombe de cette manière, comme l'autre, dans une dialectique telle qu'elle croit avoir trouvé l'absolu, quoiqu'elle ne le rencontre jamais réellement. La loi morale, comme motif déterminant de la volonté, est à la vérité déjà absolue par elle-même; mais la raison cherche encore à reconnaître un but final et un objet de la loi morale, sous le nom de souverain *bien*. C'est seulement lorsque l'idée de ce dernier est suffisamment déterminée, et que la loi morale se trouve comprise, comme condition, dans son idée, que le souverain bien n'est point uniquement objet, mais encore motif déterminant de la pure volonté; car ici on regarde toujours la loi morale comme *la condition* suprême de la détermination de la *volonté*, et on pense aussi que l'objet de cette dernière ne marche point avant la loi.

Mais le souverain bien ne doit pas être uniquement le bien suprême : il faut encore qu'il soit complet. Sous ce point de vue, il renferme deux *membres* constituans nécessaires, la dignité et le bonheur. S'il dépendait d'un être raisonnable de réaliser tout, il ne voudrait point être simplement digne du bonheur, sans le posséder réellement en partage. L'association de la dignité et du bonheur dans le souverain bien ne peut être qu'analytique ou synthétique. Elle n'est point analytique, parce que l'idée de la vertu ne renferme point celle du bonheur, ni l'idée du bonheur

celle de la vertu. Il ne reste donc plus que l'association synthétique, de sorte que la tendance au bonheur est le motif des maximes de la vertu, ou que les maximes de la vertu sont la cause efficiente du bonheur. Le premier cas n'est point possible, puisque le bonheur, comme motif déterminant de la volonté, ne peut point établir la vertu. L'autre cas ne l'est point non plus, parce qu'au milieu de la causalité naturelle et mécanique qui règne dans le monde, le bonheur ne repose point uniquement sur la détermination morale de la volonté. Si maintenant on ne réussit point à faire disparaître cette antinomie de la raison pratique, l'idée du souverain bien paraît être objectivement impossible, et la loi morale elle-même fantastique, puisqu'elle tend à un but dont la réalisation n'est pas possible.

Cependant on peut faire disparaître l'antinomie en distinguant le monde, comme phénomène, du monde, comme chose en elle-même. La tendance au bonheur ne peut point, à la vérité, être le motif de dispositions vertueuses. Au contraire, il n'est pas absolument faux que la vertu ait le bonheur pour résultat nécessaire. Cette proposition n'est fausse que conditionnellement. Elle n'est fausse qu'en tant qu'on suppose que l'existence de l'être raisonnable dans le monde physique est son seul mode possible d'existence. Cependant cette supposition n'est nullement nécessaire. La raison a le droit de concevoir un mode d'existence de l'être raisonnable qui ne le soumette point à la causalité de la nature, et qui fasse que la vertu puisse être une cause nécessairement efficiente du bonheur. Donc l'antinomie dans l'idée du souverain bien n'est qu'apparente, et la possibilité de ce souverain bien, comme but final et objet d'une volonté déterminée moralement, est démontrée.

Kant cherche ensuite à expliquer dans le même temps les défauts opposés du système moral des stoïciens et de celui des épicuriens. Ces deux sectes se trompaient en ce qu'elles croyaient la réalisation du souverain bien déjà possible dans cette vie ; car une idée semblable les obligeait ou à identifier la vertu avec le bonheur, ou à regarder au moins l'un comme la suite immédiate de l'autre.

Chez les épicuriens, le plaisir était le motif et l'objet de la vertu. Celui qui le cherche et qui l'atteint, est heureux et en possession du souverain bien. Mais il est constant que la tendance au bonheur ne peut jamais produire la perfection morale, ou l'avoir pour suite.

Les stoïciens admettaient, au contraire, que la perfection morale est le motif et l'objet de la vertu. Le bonheur des sens leur était indifférent. Ils identifiaient donc le bonheur avec la vertu, qui devait être sa propre récompense, de sorte que la conscience de sa vertu était aussi pour le sage celle de son bonheur. Mais la tendance à la vertu ne peut que *produire* la satisfaction de soi-même, et non un *bonheur* positif proprement dit. Le bonheur positif ne peut point non plus être une suite nécessaire de la vertu dans cette vie, parce qu'il ne dépend point uniquement du sujet raisonnable, mais dépend encore de la nature hors de lui. Les déclamations des stoïciens, au sujet de la félicité du sage malgré même la nature, étaient donc toujours, avec la saine raison et le sentiment naturel, dans un contraste qu'on ne pouvait faire disparaître.

Le principe d'une faculté de l'esprit qui en facilite l'emploi, s'appelle l'intérêt de cette faculté. La raison a donné un intérêt semblable à chaque faculté de l'esprit, comme finalement aussi elle a déterminé elle-même le sien. Or, maintenant, le premier rang

appartient à la faculté de l'esprit de l'homme qui a le plus grand intérêt, celui à qui tous les autres intérêts sont subordonnés, et qui est la cause déterminante de l'association des autres facultés de l'esprit.

On peut demander si la prééminence appartient à la raison théorétique, ou à la raison pratique. Pour résoudre cette question, il faut savoir jusqu'à quel point une faculté de l'esprit favorise l'emploi de l'autre. L'intérêt de la raison théorétique consiste en ce que la connaissance des objets remonte jusqu'aux principes suprêmes *à priori*. L'intérêt de la raison pratique consiste en ce que la volonté soit déterminée au but final suprême de l'homme. Si maintenant la raison théorétique était en état de procurer à la raison pratique toutes les connaissances dont elle a besoin pour agir, ou si la raison pratique était autorisée à admettre d'autres connaissances que celles qui lui sont fournies par la première, la prééminence appartiendrait à la raison théorétique. Mais si à l'emploi pratique de la raison étaient nécessairement associées certaines propositions théorétiques sans lesquelles cet emploi ne pourrait point avoir lieu, et si la raison théorétique était obligée d'admettre ces propositions, qui ne devraient à la vérité point contredire son intérêt, malgré qu'elle ne fût cependant point capable de les reconnaître elle-même, si, par conséquent, l'emploi théorétique se trouvait agrandi lui-même par là, quoique sous le point de vue pratique seulement, alors la raison pratique serait celle qui aurait le plus grand intérêt, ou la primatie.

S'il ne s'agissait dans la raison pratique que de l'intérêt des penchans, pour le besoin duquel certaines propositions théorétiques sont postulées, la raison théorétique n'aurait pas besoin d'admettre ces dernières. Mais, en tant que la raison est purement pratique par l'effet de la loi morale, et qu'elle de-

meure toujours la même raison, laquelle connaît théorétiquement, et détermine pratiquement la volonté, elle peut aussi admettre, à cause de son emploi pratique, des propositions qui sont nécessairement liées avec cet emploi, quoique l'emploi théorétique de la raison n'aille point jusqu'à les pouvoir connaître. L'association de la raison théorétique et de la raison pratique est nécessaire, et l'intérêt de celle-là est surbordonné à celui de celle-ci. Si cette subordination n'existait point, la raison théorétique se bornerait à sa sphère, et la raison pratique agrandirait la sienne au delà de toutes les bornes; la raison se détruirait donc elle-même par son contraste intérieur. Mais ce qui prouve encore que la raison pratique occupe le premier rang, c'est que tout intérêt finit, en dernière analyse, par être pratique.

Pour que le souverain bien pût être produit par la volonté de l'homme, il faudrait que les dispositions de ce dernier fussent parfaitement conformes à la loi morale, c'est-à-dire, qu'elles fussent *saintes*. Mais un être moral raisonnable n'est, dans aucun moment de son existence, susceptible *de représenter* un idéal de la perfection morale, la sainteté. Cependant, comme la représentation du souverain bien est pratiquement nécessaire, il doit y avoir une progression infinie depuis les êtres raisonnables finis jusqu'au souverain bien. Mais on ne saurait non plus concevoir cette progression que sous la condition de la continuité de l'existence de l'intelligence, même après la cessation de la vie actuelle. La raison pratique a donc besoin du postulat de l'immortalité afin de pouvoir réaliser le souverain bien pour les êtres raisonnables. L'immortalité, comme axiome théorétique, n'est, à la vérité, point susceptible d'être spéculativement démontrée; mais, comme elle

e rattache nécessairement à une loi pratique absoue *à priori*, l'impuissance de la raison spéculative se trouve de cette manière suppléée.

La réalisation du souverain bien exige en outre que le bonheur corresponde à la moralité, et de telle manière que l'association en soit tout-à-fait impartiale et désintéressée. La loi morale conduit donc à l'idée d'une cause, qui est la raison de cette association, ou l'existence de Dieu devient nécessaire à admettre pour que le souverain bien soit possible. Il faut qu'il existe une cause différente de la nature, laquelle cause renferme la raison de la connexion entre la moralité et un bonheur proportionné, puisque la raison exige cette connexion; et cette cause doit non-seulement produire la corrélation de la nature et de la loi morale des êtres raisonnables libres, mais encore effectuer celle de cette nature avec la même loi morale comme cause déterminante des actions, ou de leur caractère moral. Il faut donc que cette cause suprême agisse elle-même conformément à la disposition morale. Mais un être qui agit d'après l'idée de lois, est un être raisonnable, une intelligence, et la causalité qui détermine cet être à agir ainsi est sa volonté. Donc la cause de la nature est un être qui agit d'après entendement et volonté.

Ainsi donc, comme nous sommes obligés d'admettre la possibilité du souverain bien, il nous faut aussi, par la même raison, en supposer la réalité, ou l'existence de Dieu. Or notre devoir étant de concourir au souverain bien, c'est aussi un besoin pour nous d'en admettre la possibilité. Mais cette possibilité n'a lieu que sous la condition de l'existence de Dieu. C'est pourquoi la supposition en est inséparablement liée à celle du devoir : ou il est moralement nécessaire pour nous de croire à l'existence de Dieu.

Cette nécessité morale n'est toutefois que subjective, et ne peut point être objective, parce qu'il ne peut jamais y avoir un devoir de croire à quelque chose, puisque cet acte appartient à l'emploi théorétique de la raison. On ne saurait donc point se figurer Dieu comme la cause objective du devoir. Le devoir émane bien plutôt de la raison se donnant des lois à elle-même, et la croyance à l'existence de Dieu n'est qu'une suite du besoin, lequel tire sa source de l'idée du devoir et de son but final. L'existence de Dieu est une hypothèse pour la raison théorétique; mais, en tant qu'elle nous permet de concevoir un objet pratiquement nécessaire, elle est croyance pour la raison pratique, et comme elle procède de la pure raison, dont le besoin lui donne naissance, elle est pure croyance rationnelle, laquelle il importe de ne point confondre avec la croyance rationnelle et logique qui se rapporte à la curiosité.

On explique d'une manière satisfaisante aussi les défauts des systèmes grecs de morale, sous le point de vue du postulat de l'existence de Dieu, nécessaire à l'emploi pratique de la raison. Les Grecs ne regardaient que la volonté libre comme cause efficiente du souverain bien, sans supposer pour cela l'existence de Dieu, et ils avaient raison en ce que la loi morale, dans ses rapports avec la volonté libre, était à leurs yeux la condition suprême du souverain bien. Mais comme ce n'est pas la seule et unique condition, on ne pouvait jamais non plus concevoir de cette manière la possibilité du souverain bien. Cependant les épicuriens raisonnaient plus conséquemment d'après leurs principes que les stoïciens. Ils n'admettaient qu'un rapport de proportion entre l'idée du souverain bien et leur principe moral, et ne comptaient pas sur un bonheur plus grand que celui qui est possible pour l'homme, dans les circons-

tances où il se trouve. Le principe des stoïciens était en lui-même plus exact, parce qu'ils érigeaient la vertu en condition pratique suprême du souverain bien. Mais, d'un autre côté, ils représentaient d'abord la perfection morale bien supérieure au terme qu'il est possible d'atteindre dans cette vie, et élevaient ainsi leur idéal de la sagesse au-dessus des forces de la nature humaine. Ensuite, ils considéraient le bonheur, autre partie constituante du souverain bien, comme un objet tout-à-fait indifférent de la faculté de désirer. Leur sage devait bien être exposé aux maux de la nature, mais il ne devait pas y être soumis. La simple conscience de l'excellence de sa personne le rendait indépendant de la nature, et par cela seul heureux. Mais alors ils peignaient le sage sous la forme d'un idéal que l'homme ne saurait jamais atteindre, et qui, par conséquent, n'était pas susceptible de la moindre application au genre humain.

Il est très-remarquable, au contraire, que la morale du christianisme entre en harmonie parfaite avec ce que la raison pratique enseigne. Elle exige une conformité rigoureuse des actions libres à la loi morale (sainteté), ne considère toute perfection morale de l'homme que comme une vertu accompagnée de la conscience de la tendance au péché et à l'impureté des penchans, n'admet par conséquent que des progrès à l'infini vers le bien, et autorise ainsi à espérer l'immortalité de l'âme. Elle exige en outre un monde (royaume de Dieu), où tous les êtres raisonnables soient soumis de toute leur âme à la loi morale, et où la nature et la moralité soient mises en harmonie parfaite par leur saint auteur. Elle érige, dès cette vie, la sainteté des mœurs en règle et modèle des actions, ne promettant que dans une autre vie la béatitude, comme un bien propor-

tionné à la dignité morale. Elle conserve, de cette manière, le principe de la morale comme autonomie de la raison; car elle ne fait pas de l'existence de Dieu la base de la loi morale, mais seulement la condition pour arriver au souverain bien; elle assure donc aussi la pureté des penchans moraux, qu'elle ne place point dans le bonheur comme résultat de la vertu, mais bien plutôt dans l'idée du devoir, dont l'observance désintéressée peut seule rendre digne du bonheur. Sous ce point de vue, le christianisme ne renferme pas plus une hétéronomie que la morale de la raison.

La loi morale de la pure raison pratique dont le souverain bien est l'objet et le but final, conduit à la religion. Celle-ci est la connaissance des devoirs, comme commandemens divins. Les devoirs ne sont, à la vérité, que des lois nécessaires de la volonté libre; ils ne procèdent point d'une volonté étrangère, et n'ont pas besoin de sa sanction; mais on peut et on doit toutefois les considérer *en même temps* comme des commandemens de Dieu, parce que la réalisation du souverain bien, qui forme l'objet de nos actions morales, ne peut s'espérer que de la part d'un être moralement parfait, avec la volonté duquel la nôtre doit être en harmonie. La crainte et l'espérance n'en sont pas moins exclues du nombre des penchans moraux, parce qu'elles anéantiraient toute véritable moralité. Ce sont seulement le devoir et le respect pour le devoir, qui doivent déterminer la moralité de la volonté.

Si l'on ne considère Dieu que comme l'auteur de l'harmonie entre la moralité et le bonheur proportionné à cette dernière idée, au milieu de laquelle il faut cependant que la moralité résulte uniquement du rapport de la loi morale de la raison à la volonté libre, alors la morale n'est qu'une science

qui apprend comment l'homme se rend digne du bonheur, et non comment il devient heureux. L'espoir du bonheur ne peut exister qu'avec la religion, quand on suppose la dignité. Par la même raison, le but final de Dieu, en créant le monde, ne put pas être tant le bonheur des créatures, que le souverain bien, auquel les êtres raisonnables ne sauraient participer, qu'à condition qu'ils se rendent dignes du bonheur.

Au reste, la croyance à l'existence de Dieu, émanée de l'idée du devoir, offre encore l'avantage de nous faire connaître les attributs qu'on doit accorder à la Divinité. Quand bien même on pourrait, par des raisonnemens métaphysiques sur la nature du monde, arriver à l'idée de l'existence de Dieu, cependant les spéculations naturelles ne sauraient conduire à la détermination de cette idée. Au contraire, si on admet la Divinité comme objet de la raison pratique, ce postulat ne peut avoir lieu pour la loi morale qu'à condition qu'on se figure en même temps Dieu sous l'aspect d'un être infiniment parfait. Dieu doit avoir une science infinie, pour connaître jusqu'aux dispositions les plus cachées de l'homme dans tous les cas possibles, et dans tous les temps futurs. Il doit être tout-puissant, pour produire la concordance du bonheur et de la dignité. Il doit être éternel, parce que les conditions exigées par la loi morale conduisent à l'éternité, et que, par conséquent, le bonheur et la dignité doivent se correspondre éternellement. Il doit être présent partout, infiniment sage, etc.

Si les anciens philosophes de la Grèce ne purent jamais établir une pure théologie rationnelle, c'est parce qu'ils eurent recours aux spéculations naturelles pour essayer de connaître l'existence et les qualités de Dieu. Lors même qu'ils s'élevaient à l'idée

d'un principe primitif et suprême, ils manquaient toutefois encore de base pour pénétrer la nature que ce principe devait avoir. Ce fut seulement après l'époque où Socrate et son école consacrèrent une attention particulière à la philosophie morale, qu'on entrevit le besoin pratique d'accorder à la Divinité, au lieu d'un degré théorétiquement indéterminé de perfection, une perfection absolue, dirigée spécialement même sous le rapport pratique. La raison théorétique ne pouvait alors rien faire qu'admettre l'idée telle que la raison pratique la lui offrait, et que la décorer tout au plus de considérations téléologiques, ainsi que le fit Socrate. Depuis ce temps, l'idée exactement précise de la Divinité n'a point, il est vrai, entièrement disparu du domaine de la philosophie; mais des spéculations transcendentales l'ont souvent obscurcie et défigurée de plusieurs manières différentes.

Au reste, quels que soient les postulats *qui naissent* du besoin de la raison pratique, il faut avoir égard à la nature particulière de ce besoin. *La* raison théorétique a besoin aussi d'expliquer les qualités du monde par leurs causes premières. Mais, quoiqu'elle admette une Divinité pour les expliquer, cette supposition n'est toutefois qu'une conjecture raisonnable, et on ne saurait déterminer théorétiquement avec exactitude l'idée de la Divinité elle-même. Le besoin de la raison théorétique ne repose, en général, que sur la curiosité. Au contraire, celui de la raison pratique se fonde sur la conscience du devoir absolu prescrit à l'homme de réaliser le souverain bien de toutes ses facultés. Il faut donc absolument supposer la possibilité du souverain bien; il faut donc absolument aussi postuler les conditions de cette possibilité, Dieu, la liberté et l'immortalité. On ne peut pas dire ici que la raison

choisit, comme elle choisit des hypothèses pour satisfaire un besoin théorétique; mais elle obéit à son commandement pratique, lorsqu'elle postule les conditions, qui, seules, peuvent satisfaire le besoin pratique. Ce n'est donc point la curiosité qui détermine le besoin de la raison pratique; mais ce besoin repose sur une intention rationnelle pratique absolument nécessaire.

Il est vrai que le rapport de la raison théorétique au monde transcendental paraît d'abord, sous le point de vue de la connaissance de l'existence de Dieu, des qualités divines et de l'immortalité, très-insuffisant pour le but final pratique de l'homme, qui est de tendre au souverain bien. La raison théorétique ne peut pas résoudre les problêmes dont la solution est nécessaire à la pratique. Cependant, lorsqu'on y réfléchit bien, la proportion qui existe entre l'entendement humain et la destination pratique de l'homme paraît très-convenable et infiniment sage. Si la raison théorétique pouvait acquérir une connaissance suffisante de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, les penchans exigeraient leur plus grande et plus durable satisfaction possible, le bonheur; mais la loi morale restreindrait les penchans, et comme nous connaîtrions Dieu et l'éternité avec une certitude apodictique, ces idées se présenteraient si vivement à notre imagination, et agiraient d'une manière si puissante sur les actes de notre volonté, que nos actions légitimes n'auraient jamais d'importance morale, parce qu'elles n'émaneraient jamais de notre volonté, puisqu'elles arriveraient la plupart par crainte, quelques-unes peut-être par espérance, et aucune par l'effet de la simple conscience du devoir, et du respect pour ce même devoir. Toute la conduite de l'homme, tant que sa nature demeurerait la même qu'elle est présente-

ment, se trouverait donc convertie de cette manière en un pur mécanisme. Mais c'est ce qui n'a pas lieu d'après le rapport actuel de notre intelligence à notre destination pratique. Nous n'avons qu'une idée vague et obscure de l'avenir : nous n'en pouvons que présumer la redoutable majesté, sans qu'il nous soit donné d'en avoir l'intuition, ou de la démontrer. D'un autre côté, la loi morale exige de nous un respect désintéressé, sans nous rien promettre, ou sans nous menacer de rien avec certitude. C'est seulement lorsque ce respect influe sur notre volonté, et devient dominant dans ses actes, que la loi morale nous permet d'apercevoir, quoique d'une manière toujours faible et incertaine, l'empire du transcendental, et d'en avoir une idée qui corresponde à son but final. De cette manière, peut naître chez l'homme une disposition véritablement morale, qui est déterminée immédiatement par la conscience de la loi, et en vertu de laquelle l'homme est susceptible d'acquérir une véritable *importance* morale. La sagesse de Dieu se montre donc tout aussi digne d'adoration dans ce qu'elle a refusé à l'homme du côté de la connaissance, que dans ce qu'elle lui a accordé sous ce rapport. On aurait peine à trouver un philosophe qui ait réussi mieux que Kant à justifier les imperfections de la raison humaine.

Entre les connaissances théorétiques et pratiques, par conséquent aussi entre la philosophie théorétique et la philosophie pratique, il existe une différence essentielle qui repose sur celle des principes. Les connaissances originellement pratiques ont cela de particulier qu'elles ne s'appuient point sur l'idée de la liberté transcendentale, dont il était impossible d'acquérir la moindre connaissance, mais sur celle de la liberté, par laquelle on entend la volonté, en tant

que sa causalité est uniquement déterminée par la loi morale. Toutes les autres connaissances qui n'émanent point de cette idée de la liberté, sont théorétiques, ou, si elles sont pratiques, elles ne le sont que techniquement, supposent l'expérience, et ne sont en conséquence point primitivement pratiques.

Les principes du pur emploi de la raison sont constitutifs pour la connaissance théorétique : ceux de l'emploi primitif de la raison sont constitutifs pour la connaissance pratique; c'est en cela que consiste la différence des principes. Mais, comme idées, les catégories de la pure raison se rapportent aussi à la nature, et l'homme, comme objet des catégories, est lui-même un être naturel. Au contraire, l'emploi de la raison pratique se rapporte à un objet hors de la nature (la liberté), et, sous le point de vue de cette raison, tant que l'homme en a la conscience, il se pense comme un être intelligible, indépendant des causes déterminantes de la nature, et qui ne fait point partie de la sphère de cette nature.

Il se présente donc la question suivante : Comment la nature et la liberté sont-elles unies ensemble chez l'homme ? La liberté ne peut jamais être placée dans la nature; parce qu'alors l'idée en devient de suite vide de sens, et même contraire au bon sens; car l'association entre la détermination de la volonté par les causes naturelles et la détermination de la volonté par la liberté, est tout-à-fait incompréhensible. Mais la liberté a un sens, quand on l'applique à l'homme comme sujet en lui-même hors de la nature. Or la possibilité de l'association entre ce double rapport de l'homme, d'un côté avec la nature, en tant qu'il est phénomène, de l'autre avec un sujet en lui-même, en tant qu'il est substance intelligible, exige un principe transcendental, qu'il faut chercher, en quelque

sorte, entre l'emploi primitif de la raison qui détermine l'idée de la nature, et l'emploi primitif de la raison sur lequel se fonde l'idée de la liberté morale.

L'entendement prescrit des lois théorétiquement, et la raison en donne pratiquement. Le jugement se trouve entre deux. On n'entrevoit point de suite comment ce dernier peut être un pouvoir législatif, et pour s'en convaincre, il faut approfondir d'abord sa nature. Mais on découvre, dès le premier abord, que, puisqu'il n'y a, en général, que des connaissances théorétiques et des connaissances pratiques, aucune nouvelle espèce de connaissance ne peut être établie par la législation du jugement, et que cette législation se borne uniquement à l'association entre les connaissances pratiques et théorétiques. C'est ainsi que Kant passe à l'examen du jugement (*Kritik der Urtheilskraft* : Critique du jugement).

Le jugement, en général, est la faculté de concevoir le particulier comme contenu dans le général. Dans certains cas, le général est donné, et le jugement se borne à déterminer que le particulier s'y trouve contenu : alors il n'est qu'objet de la logique générale. Dans d'autres circonstances, le général, sous l'idée duquel le particulier devrait se ranger, n'est point encore connu, et il faut le chercher; le jugement se fait alors par réflexion. Ce dernier cas est celui des phénomènes de la nature, puisque l'entendement détermine seulement d'une manière générale les lois de la connaissance de la nature, mais laisse les détails de cette connaissance indéterminés. Cependant les détails de la nature doivent avoir aussi des lois pour la connaissance. Ces lois sont, à la vérité, empiriques; car ce n'est pas le pur entendement qui les donne, et elles peuvent être accidentelles suivant les vues de notre entendement; mais, comme

lois, elles doivent toutefois avoir un principe de l'unité du multiple.

Quand donc le jugement doit s'occuper des formes de la nature que le pur entendement laisse indéterminées, il faut d'abord qu'il cherche le principe général sous lequel on peut ranger les cas particuliers. Ce principe ne saurait se rencontrer dans l'expérience, parce qu'il doit réunir en lui la multiple de l'expérience, et s'élever, par conséquent, au-dessus de celle-ci. Il ne peut pas non plus être constitutif, comme la pure idée intellectuelle, sans laquelle la connaissance de la nature en général serait impossible. Mais il doit toujours se régler lui-même sur la nature, parce qu'il doit être le général des lois empiriques, que l'entendement a laissées indéterminées, cas où il faut par conséquent que le principe soit calculé sur les lois, et non les lois sur le principe.

Mais ce principe du jugement doit consister en ce que le jugement s'aide de l'idée d'un entendement pour réfléchir sur la nature. En effet, à chaque objet, il cherche une idée qui explique pourquoi cet objet existe, pourquoi il est réel; ou il imagine un but, et cherche ensuite à reconnaître que la nature de la chose est en concordance avec ce but. Donc le principe d'après lequel le jugement réfléchit sur la nature, est de rechercher l'harmonie de cette nature, ou de penser que la cause de l'unité de la pluralité d'une chose est renfermée dans l'entendement.

Ce principe du jugement ne détermine point la nature, comme l'entendement le fait par ses catégories, ou la raison pratique par la volonté; mais il sert seulement à réfléchir sur la nature d'après une règle subjective particulière. Le jugement suppose, dans le même temps, que la nature est en harmonie avec notre faculté de connaître, c'est-à-dire, qu'il

existe dans le détail de la nature un ordre connaissable, qu'on peut et qu'on doit considérer comme ayant sa cause dans un entendement. Cette supposition de la concordance de la nature avec notre entendement n'est point, à la vérité, une hypothèse; mais elle n'est cependant jamais que subjective, et nous ne la connaissons par conséquent non plus que comme accidentelle. Les objets en eux-mêmes ne sont point déterminés par ce principe du jugement; car nous pourrions concevoir par la pensée un état de la nature qui ne s'accorderait point du tout avec notre entendement, mais dans lequel aussi on ne pourrait alors plus rencontrer aucune espèce d'harmonie connaissable pour nous.

En appliquant ce principe du jugement à la connaissance de la nature, nous cherchons à satisfaire un besoin spirituel; mais quoique l'application du principe soit, en quelque sorte, confirmée et justifiée, nous regardons cependant cette satisfaction comme accidentelle, parce que nous sentons qu'elle pourrait aussi ne point avoir lieu, ou que la nature pourrait ne point être en rapport avec notre faculté de connaître. L'obtention accidentelle de tout but quelconque est accompagnée d'un sentiment de plaisir, et en tant que le principe du jugement réfléchissant est *à priori*, le sentiment de plaisir est aussi déterminé par une cause *à priori*. Il s'agit uniquement ici que l'objet convienne aux réflexions de notre faculté de connaître, et il n'est point question de savoir s'il est utile ou nuisible, s'il est ou non pratiquement convenable à notre faculté de désirer. Mais notre conscience nous dit assez clairement que le sentiment de plaisir accompagne la connaissance de l'harmonie de la nature. La connaissance de la nature par l'entendement, d'après des lois générales (les catégories), ne procure aucun plaisir. L'enten-

dement se borne ici à déterminer; il ne peut pas connaître autrement qu'il ne connaît; il arrive toujours aussi à son but, et il doit y arriver, parce que la connaissance de la nature en général, comme telle, ne peut avoir lieu que sous la condition de ces lois générales. Si nous remarquons, au contraire, la concordance des diverses aperceptions des objets avec une loi empirique particulière, et la possibilité de réunir plusieurs lois particulières en un seul principe commun, alors nous éprouvons un sentiment de plaisir, qui est spirituel, et qui dure même encore lorsque nous sommes tout-à-fait familiarisés avec le système entier des lois particulières de la nature.

Il faut, dans l'idée d'un objet, distinguer sa nature æsthétique de sa nature logique. La première est purement subjective, et n'a pas le moindre rapport à l'objet. La seconde concerne ce qui sert d'une manière quelconque, formellement ou matériellement, à déterminer la connaissance de l'objet, ce qui, par conséquent, se rapporte davantage à cet objet qu'au sujet, quoique procédant de ce dernier, et lui appartenant. Or ce qui, dans l'idée d'un objet, a un rapport immédiat avec le sujet, est le plaisir ou le déplaisir subjectif qui accompagne une idée. Ce plaisir ou ce déplaisir ne peut jamais être ou devenir un article de connaissance, parce qu'il n'est que senti. Il peut être la suite ou l'effet d'une connaissance; mais celle-ci n'est ni déterminée, ni agrandie par lui. Or, l'harmonie que nous attribuons, dans notre jugement, à une chose, n'est point une nature de cette chose qui puisse être perçue comme telle: on ne fait que la penser associée à l'idée de la chose. L'idée de l'harmonie de l'objet peut aussi précéder la connaissance de cet objet, et être associée

immédiatement à sa perception, même sans que nous ayons en vue la connaissance de la chose.

Lorsqu'un objet nous procure dans l'idée un sentiment de plaisir, et que nous l'appelons harmonique, par la seule raison qu'il y a une relation subjective dans cette convenance, c'est là une idée esthétique de l'harmonie. La sensibilité et l'entendement doivent concourir de concert à la connaissance des objets empiriques donnés. Cela suppose que, dans la disposition originelle de ces deux facultés, il existe *à priori* un rapport harmonique en vertu duquel elles peuvent agir d'un commun accord, comme facultés. Mais il est dans la nature de notre moral que nous trouvions plaisir à une idée qui correspond à ce rapport harmonique de la sensibilité et de l'entendement. Donc, toute intuition de la forme d'un objet, qui exprime l'unité du multiple dans l'intuition, et que, par cette raison, on peut convertir facilement en une idée, parce qu'elle consiste en un acte de l'imagination qui s'accorde avec une règle de l'activité de l'entendement, quoiqu'il ne s'effectue point d'après cette règle, produit un sentiment de plaisir, ou ce qu'on appelle la satisfaction esthétique, le plaisir du goût.

Le plaisir naît déjà de la simple intuition, sans que l'entendement essaie seulement de se former une idée claire de l'objet, et même lorsqu'il ne peut rien penser à l'égard de cet objet, ou, qui plus est, quand il lui est impossible de déterminer ce qu'il est. Si un objet représenté dans l'intuition par l'imagination exprime unité et règle, de sorte que l'activité de l'imagination soit en harmonie avec la manière d'agir de l'entendement, alors il désigne une harmonie subjective formelle pour le jugement réfléchissant, par la raison précisément qu'il produit un jeu harmonique de l'imagination et de l'en-

tendement, jeu harmonique qui est toujours accompagné immédiatement d'un sentiment de plaisir. Un objet semblable s'appelle, en général, beau. Mais le sentiment du beau exige que la conversion de l'image de l'objet dans l'intuition en une idée, s'accomplisse facilement. Or, il peut se faire que cette conversion ne soit pas très-facile, parce que l'entendement ne parvient point à terminer la synthèse de ce qui est fourni par l'imagination : alors on éprouve un sentiment de déplaisir. Si l'impossibilité d'arriver à l'unité synthétique, et par là à une idée intellectuelle, est cause que nous rapportons la synthèse à une idée rationnelle, de là naît le sentiment du sublime. Tout jugement est donc æsthétique, quand il peint les objets comme beaux ou sublimes.

Ainsi l'examen du jugement réfléchissant, comme faculté particulière, se divise en deux parties principales. La première concerne le jugement æsthétique du beau et du sublime, cas où le sentiment de plaisir repose sur l'harmonie formelle subjective de l'objet imaginé : elle constitue la critique du jugement æsthétique. La seconde roule sur le jugement téléologique de la nature, qui se rapporte à l'harmonie objective de cette nature, et qui diffère du précédent en ce qu'il n'est accompagné d'aucun sentiment de plaisir : cette dernière partie forme la critique du jugement téléologique.

On peut réduire au tableau suivant le domaine entier de la philosophie transcendentale :

FACULTÉS DE L'ESPRIT.	FACULTÉ DE CONNAÎTRE.	PRINCIPES *A PRIORI*.	APPLICATION À
Faculté de connaître.	Entendement.	Légitimité.	la nature.
Sentiment de plaisir et de déplaisir.	Jugement.	Harmonie.	l'art.
Faculté de désirer.	Raison.	But.	la liberté.

Le jugement æsthétique sur un objet se borne uniquement à la satisfaction que l'idée de cet objet procure, et il diffère essentiellement en cela du jugement logique, qui ne concerne que les caractères de l'objet par lesquels sa connaissance est déterminée. Ainsi donc un bel objet peut être jugé logiquement, par rapport à ses caractères, et æsthétiquement, par rapport à la satisfaction qu'il fait éprouver.

De même que le beau, l'agréable et le bon se jugent aussi æsthétiquement : il y a seulement une différence dans le genre de satisfaction qu'ils procurent. Le contentement que le beau fait éprouver ne provient pas de l'impression immédiate de l'objet, comme la chose a lieu pour l'agréable : il ne suppose pas non plus, ainsi que le fait le beau, une idée de ce que l'objet doit être ; mais il a son fondement dans l'état de l'aperception, comme lorsqu'il s'agit du jugement de l'objet lui-même. La conscience de la facilité de la réduction du multiple aperçu en une idée, est le sentiment du beau. L'idée avec laquelle le multiple de l'intuition doit s'accorder, n'est pas pensée précisément, comme la chose a lieu pour le beau ; mais le jugement æsthétique immédiatement accompagné de satisfaction sur le beau suppose seulement la corrélation du multiple aperçu avec une idée en général.

Ainsi donc, comme la satisfaction que le beau fait naître, est produite par le jugement sur l'objet beau lui-même, celui-ci peut être appelé jugement æsthétique préférablement et exclusivement à tout autre. Le sentiment de l'agréable n'a pas besoin de jugement. Le contentement produit par le bon suppose bien un jugement, mais n'a pas son fondement en lui. Au contraire, la satisfaction que le beau procure consiste dans la conscience du juge-

ment lui-même. On ne peut donc non plus donner le nom de purs jugemens æsthétiques qu'aux jugegemens sur le beau.

Les catégories nous aident à déterminer les caractères propres de ces purs jugemens æsthétiques. Sous le rapport de la quantité, ils sont objectivement particuliers, et subjectivement généraux. Le goût peut être considéré comme un sens commun, à cause de la généralité subjective des purs jugemens æsthétiques. Chaque homme, à raison de la ressemblance de l'organisation et du rapport des facultés de l'âme, présume qu'un autre homme jugera un bel objet de la même manière que lui, et s'en réjouira de même aussi, quoiqu'il ne conclue pas de là la nécessité objective de cette concordance de son jugement æsthétique avec celui des autres. Le pur jugement æsthétique se distingue aussi en cela du jugement sur le bon et l'agréable. L'agréable n'est non plus que subjectivement particulier; mais personne ne suppose que la chose qu'il croit agréable, est absolument agréable. Au contraire, on regarde subjectivement le beau comme absolument beau, de même que s'il devait être objectivement reconnu pour tel. Le bon et le parfait plaisent généralement aussi, comme le beau; mais le premier plaît par une idée à laquelle un objet correspond: le second plaît généralement sans aucune idée.

Quant à la quantité, le pur jugement de goût est toujours æsthétique et jamais logique. On n'éprouve un sentiment subjectif de plaisir qui s'associe à l'idée de l'objet, qu'en ce que le jugement réfléchissant cherche l'idée par laquelle l'objet se conçoit, et que nous acquérons alors la conscience de la concordance du multiple avec cette idée possible. C'est pourquoi le plaisir que le beau nous fait éprouver est sans aucun intérêt, c'est-à-dire que nous ne dési-

Le jugement æsthétique sur un objet se borne uniquement à la satisfaction que l'idée de cet objet procure, et il diffère essentiellement en cela du jugement logique, qui ne concerne que les caractères de l'objet par lesquels sa connaissance est déterminée. Ainsi donc un bel objet peut être jugé logiquement, par rapport à ses caractères, et æsthétiquement, par rapport à la satisfaction qu'il fait éprouver.

De même que le beau, l'agréable et le bon se jugent aussi æsthétiquement : il y a seulement une différence dans le genre de satisfaction qu'ils procurent. Le contentement que le beau fait éprouver ne provient pas de l'impression immédiate de l'objet, comme la chose a lieu pour l'agréable : il ne suppose pas non plus, ainsi que le fait le beau, une idée de ce que l'objet doit être; mais il a son fondement dans l'état de l'aperception, comme lorsqu'il s'agit du jugement de l'objet lui-même. La conscience de la facilité de la réduction du multiple aperçu en une idée, est le sentiment du beau. L'idée avec laquelle le multiple de l'intuition doit s'accorder, n'est pas pensée précisément, comme la chose a lieu pour le beau; mais le jugement æsthétique immédiatement accompagné de satisfaction sur le beau suppose seulement la corrélation du multiple aperçu avec une idée en général.

Ainsi donc, comme la satisfaction que le beau fait naître, est produite par le jugement sur l'objet beau lui-même, celui-ci peut être appelé jugement æsthétique préférablement et exclusivement à tout autre. Le sentiment de l'agréable n'a pas besoin de jugement. Le contentement produit par le bon suppose bien un jugement, mais n'a pas son fondement en lui. Au contraire, la satisfaction que le beau procure consiste dans la conscience du juge-

ment lui-même. On ne peut donc non plus donner le nom de purs jugemens æsthétiques qu'aux jugegemens sur le beau.

Les catégories nous aident à déterminer les caractères propres de ces purs jugemens æsthétiques. Sous le rapport de la quantité, ils sont objectivement particuliers, et subjectivement généraux. Le goût peut être considéré comme un sens commun, à cause de la généralité subjective des purs jugemens æsthétiques. Chaque homme, à raison de la ressemblance de l'organisation et du rapport des facultés de l'âme, présume qu'un autre homme jugera un bel objet de la même manière que lui, et s'en réjouira de même aussi, quoiqu'il ne conclue pas de là la nécessité objective de cette concordance de son jugement æsthétique avec celui des autres. Le pur jugement æsthétique se distingue aussi en cela du jugement sur le bon et l'agréable. L'agréable n'est non plus que subjectivement particulier; mais personne ne suppose que la chose qu'il croit agréable, est absolument agréable. Au contraire, on regarde subjectivement le beau comme absolument beau, de même que s'il devait être objectivement reconnu pour tel. Le bon et le parfait plaisent généralement aussi, comme le beau; mais le premier plaît par une idée à laquelle un objet correspond: le second plaît généralement sans aucune idée.

Quant à la quantité, le pur jugement de goût est toujours æsthétique et jamais logique. On n'éprouve un sentiment subjectif de plaisir qui s'associe à l'idée de l'objet, qu'en ce que le jugement réfléchissant cherche l'idée par laquelle l'objet se conçoit, et que nous acquérons alors la conscience de la concordance du multiple avec cette idée possible. C'est pourquoi le plaisir que le beau nous fait éprouver est sans aucun intérêt, c'est-à-dire que nous ne dési-

rons pas précisément que l'objet de l'idée belle existe. Les sentimens de l'agréable et de l'utile ne sont point, au contraire, désintéressés ; car ils excitent le désir d'en posséder les objets. Le plaisir que le bon procure est aussi, à la vérité, sans intérêt, de sorte que, par cette raison, il peut s'associer à celui que le beau fait éprouver ; mais le mode du bien-être est cependant très-différent. Dans le bon, il provient de ce qu'on a remarqué la concordance de l'objet avec une idée déterminée ; dans le beau, il est l'état de réflexion, où l'on cherche une idée, et où l'on acquiert la conscience de la connexion de l'objet avec une idée possible qui produit le bien être. L'agréable *réjouit*, le beau *platt*, et le bon *est applaudi*.

Quant à ce qui concerne la relation du pur jugement æsthétique, la beauté n'est point un attribut objectif de l'objet, qui lui soit inhérent à lui-même, et en vertu duquel nous le jugions beau, comme nous trouvons, au contraire, un objet agréable, à raison de l'impression qu'il produit sur notre sens du tact. Toute relation qui contient le pur jugement æsthétique ne s'étend absolument qu'au *rapport des facultés* intellectuelles les unes aux autres, *rapport* qui se manifeste comme jeu libre de leur activité réciproque. L'harmonie qui existe ici est purement subjective ; c'est un état de l'esprit, approprié à la production d'une connaissance ; ce n'est pas une harmonie objective. Elle n'est non plus que formelle, c'est-à-dire qu'en la considérant, on ne se représente, ni subjectivement, ni objectivement, un but réel.

L'harmonie objective d'une chose consiste en ce que le multiple s'accorde avec une idée antécédente de ce que la chose doit être. Elle est ou extérieure ou intérieure ; l'une est l'utilité, et l'autre la perfection de la chose. Mais le plaisir que l'utile fait éprouver n'est pas un plaisir libre, comme celui que le

beau procure ; celui-là se concilie si peu avec celui-ci, que, bien au contraire, il le suspend, et l'interrompt. Le plaisir dû au parfait est, à la vérité, sans intérêt, et on explique par là pourquoi Baumgarten et quelques autres ont considéré le beau comme une perfection sensible connue confusément.

D'après cette explication, la différence entre le beau et le parfait ne serait que logique et subjective, de telle sorte que ce que l'un trouverait beau, selon son idée confuse, l'autre le prendrait pour une perfection, suivant son idée claire. En conséquence, ce qui serait beau pour l'un, serait parfait pour l'autre, et *vice versâ*. Mais la différence entre le beau et le parfait n'est pas de cette nature. On sait que chacun trouve beau ce qui est beau, et parfait ce qui est parfait, sans confondre ces deux qualités ensemble. La perfection exige toujours une idée précise d'un but, avec lequel le multiple de la chose doit être en harmonie. Au contraire, l'idée de la beauté est tout-à-fait indépendante d'une idée semblable, et c'est en cela que consiste la véritable différence entre le beau et le parfait. Cependant, comme le plaisir que le parfait procure est libre de tout intérêt, et général, de même que celui qu'on trouve au beau, la réunion du parfait et du beau l'un avec l'autre est possible.

C'est pourquoi on distingue une beauté libre ou vague (*pulchritudo vaga*), et une beauté inhérente (*pulchritudo inhærens*). La première n'est pas déterminée par une idée antécédente de ce que l'objet doit être. Les fleurs, les papillons, les tableaux, les ornemens d'une chambre, comme meubles, tapis, etc. sont des beautés vagues. La beauté inhérente suppose l'idée d'une harmonie objective de la chose, qui en détermine la beauté. Telle est la beauté des hommes, des animaux, des édifices, etc. Il est à remarquer que le jugement porté sur la perfection

d'une chose limite celui qu'on porte sur sa beauté, et *vice versâ*. Un objet peut plaire comme beauté vague, et cependant déplaire sous le rapport de son harmonie objective : le contraire peut avoir lieu également. C'est pour cette raison que les jugemens relatifs aux objets beaux sont si souvent contradictoires. L'un ne songe point à l'harmonie objective de l'objet, et ne le juge que comme beauté vague; l'autre n'estime pas l'objet comme beauté libre, et ne base son jugement que sur l'idée de l'harmonie objective : quand ce dernier n'aperçoit pas de perfection, il déclare que l'objet n'est point beau.

En tant que la beauté n'est pas un attribut objectif des choses, et qu'on ne peut point la déterminer par des idées, mais qu'elle consiste seulement dans la conscience que le multiple conspire à une idée possible, il ne peut point y avoir de science du beau, ou de théorie objective du goût, qui détermine la nature du beau en idées, et qui puisse apprendre le goût. Mais on peut établir une critique de la faculté du goût, critique qu'on tire par abstraction de la manière dont le sentiment de plaisir se manifeste dans le sujet, quand il juge un objet beau. Cette *critique*, et les ouvrages de l'art produits conformément à elle, peuvent s'appeler modèles du goût. La concordance de différens temps et peuples dans le jugement sur des produits beaux, est un *criterium* empirique, d'après lequel on conclut que ces produits sont des modèles du goût. Mais comme la subjectivité joue ici un grand rôle, le *criterium* est toujours aussi vague et incertain. Celui qui imite un modèle du goût, et qui arrive réellement à sa hauteur, ne prouve que de l'habileté, et ne donne pas encore une preuve qu'il ait lui-même du goût. Une personne ne peut s'attribuer du goût que quand elle produit elle-même des choses belles, ou quand elle

apprécie les productions des autres d'après une mesure indépendante, et qui lui appartient en propre.

Il faut avoir la conscience d'un *maximum* du beau lui-même, ou au moins d'un effort de l'imagination, afin de le comparer avec ses propres produits et ceux des autres, et d'apprécier d'après cela leur degré de beauté. L'idée d'un *maximum* que nous ne saurions réaliser nous-mêmes, mais dont nous ne pouvons qu'approcher, s'appelle une idée, et l'objet s'en nomme un idéal. Cependant toute beauté, sans exception, n'a pas un idéal. La beauté vague n'a point de *maximum*, comme mesure avec laquelle on pourrait la comparer. Une belle fleur, une belle perspective sont absolument belles : il ne peut point en exister d'idéal. Donc il ne peut y avoir un idéal que de la beauté inhérente. En effet, l'idée de la perfection, qui fait alors la base du jugement æsthétique, comporte des degrés, et par conséquent aussi un *maximum*. Ainsi, la beauté d'un homme peut avoir des degrés, en vertu desquels un plus ou moins haut degré de perfection s'allie à la beauté : mais toute beauté inhérente n'est pas non plus susceptible d'un idéal, dès que le degré suprême d'harmonie objective est absolument indéterminable. On ne peut pas concevoir l'idéal d'un bel édifice, d'un beau jardin, quoiqu'une gradation de beauté proportionnée à celle de perfection soit possible.

De tous les objets, l'homme est le seul dont l'idée puisse être si précisément déterminée, qu'un idéal en soit concevable. En conséquence aussi, l'idéal du beau ne peut s'imaginer que par rapport au genre humain seul. Mais la production de cet idéal exige deux conditions :

1°. Elle exige l'idée æsthétique normale, qui existe dans l'imagination de tout homme de goût, et qui lui sert d'échelle pour apprécier la beauté

des autres hommes. La nature même semble produire l'homme d'après un modèle pareil, quoiqu'il n'existe peut-être pas un seul individu qui y corresponde parfaitement. On ne doit pas chercher l'origine de l'idée normale dans l'expérience, puisque l'expérience ne nous offre aucun objet qui lui corresponde exactement, quoique l'expérience soit jugée d'après elle. Il paraît que le terme moyen des formes de même espèce que chacun a vues, fournit l'idée æsthétique normale; de sorte que quand une personne a vu, par exemple, beaucoup d'hommes, le terme moyen arithmétique de la quantité de ces derniers est celui qui constitue l'idée æsthétique normale. Mais l'objet proprement dit de celle-ci n'est pas la beauté : c'est la perfection; et comme, à cet égard, l'expérience de chacun, et notamment celle des peuples, varie beaucoup, l'idée æsthétique normale de chacun, et, en particulier, celle des peuples, est fort différente. Le Nègre et le Chinois ont donc une autre idée æsthétique normale que l'Européen et que le Patagon.

2°. L'idéal du beau exige encore l'*idée rationnelle du parfait*. Le plus haut degré de *perfection* qu'on puisse concevoir est le bien moral, et quand celui-ci s'exprime dans la pensée qu'on a d'un bel homme, cette idée acquiert ainsi son complément parfait. Ce ne sont pas les attraits par lesquels l'idéal frappe les sens qui le rendent agréable, et cependant il excite le plus vif intérêt, d'où on voit clairement que le jugement qui le concerne n'est pas purement æsthétique, mais qu'il est en même temps logique. Comme on ne rencontre point d'idéal semblable dans l'expérience, l'idée n'en peut être qu'engendrée subjectivement; mais cette idée suppose aussi une grande énergie de l'imagination, et une âme encline au bien moral. Le parfait uni au beau accroît le

plaisir qu'on éprouve, au lieu que son alliance avec l'agréable nuit à ce plaisir. Le plaisir ne doit jamais être le but de la beauté : il ne peut agir que comme moyen subalterne, pour favoriser la direction de l'attention. Des ornemens extérieurs qui n'appartiennent point à l'image intérieure d'un bel objet, n'en peuvent accroître la beauté que quand ils ont eux-mêmes une belle forme.

Les beaux objets sensibles, qu'ils agissent sur le sens externe ou sur le sens interne, expriment, quant à la forme, une forme ou un jeu. Ce dernier est, à son tour, un jeu de forme dans l'espace, comme la pantomime et la danse, ou seulement un jeu de sensations dans le temps, comme la musique. Le charme des couleurs peut se joindre au jeu des formes, comme celui des sons au jeu des sensations. Mais, cependant, la beauté proprement dite, ne dépend, dans les formes, que du dessin, et, dans la musique, que de la composition.

Enfin, si on considère les purs jugemens æsthétiques d'après leur modalité, ils sont nécessaires. Mais la nécessité n'est point objective; elle n'est que subjective. Quand il s'agit de l'agréable, chacun ne conçoit la concordance de son sentiment avec celui d'un autre que comme possible; au contraire, lorsqu'il est question du beau, il prétend que ce que lui-même trouve beau, soit aussi trouvé tel par tout autre. Cependant comme le jugement æsthétique n'exprime jamais qu'un sentiment subjectif, l'idée qu'on a que les autres portent le même jugement, n'est que subjectivement nécessaire, et on n'en aperçoit pas dans le même temps la nécessité objective. Donc le beau, par rapport à la modalité, est quelque chose qu'on peut, sans idée, reconnaître comme objet d'un plaisir subjectivement nécessaire.

Le sublime a certains caractères communs avec

le beau, dont il diffère sous d'autres rapports. Tous deux plaisent par eux-mêmes, sans égard à aucun but; ni l'un ni l'autre ne reposent sur une perception par les sens, et ne sont plus déterminés par une idée rationnelle; mais ils se fondent sur un jugement de réflexion relatif au rapport de l'intuition d'un objet par l'imagination à l'entendement comme faculté des pensées, et à la raison comme faculté des idées. Les jugemens sur le sublime sont aussi admis subjectivement comme jouissant d'une valeur générale, et de cette sorte le goût du sublime est également un sens général ou commun dans son genre.

La différence des caractères du beau et du sublime consiste, au contraire, dans ce qui suit : Le jugement sur le sublime est plus certainement d'une valeur générale, que le jugement sur le beau. Les hommes s'accordent plutôt sur la sublimité que sur la beauté d'un objet. La forme du beau doit toujours avoir des limites précises; celle du sublime peut être illimitée, et le plaisir qu'elle procure est accru par l'absence même de limites. Le plaisir que le beau fait éprouver repose donc sur la qualité, et celui que le sublime fait ressentir, sur la quantité.

Le beau plaît parce que l'imagination le saisit immédiatement, et en l'éprouvant l'esprit se trouve dans un repos contemplatif. Le plaisir procuré par le sublime exige d'abord un effort de l'imagination; il est une suite de cet effort : donc l'esprit, en l'éprouvant, se trouve dans un état actif de tension.

Mais le plaisir lui-même qu'on éprouve dans l'appréciation du sublime prend naissance de la manière suivante : A l'aspect d'un objet, l'imagination s'efforce de former une image de cet objet, et d'en procurer une idée à l'entendement. Mais comme elle ne peut pas opérer la synthèse de l'image, la conscience de cette impuissance produit un senti-

ment de déplaisir. Ce sentiment se convertit toutefois en un sentiment positif de plaisir, lorsque, peu de temps après les efforts qu'elle a faits, l'imagination s'empare réellement de l'image de l'objet, ou rapporte cet objet à une idée rationnelle, dans laquelle se trouve comprise la totalité absolue, que l'entendement ne peut point atteindre. Donc, comme, dans l'appréciation du beau, le multiple de l'intuition est rapporté à une idée rationnelle possible, de même, dans l'appréciation du sublime, le multiple de l'intuition est rapporté à une idée rationnelle, et la concordance de ce multiple avec cette idée procure du plaisir.

Il est à remarquer ici que, dans l'appréciation du beau, l'objet peut être nommé lui-même beau, en tant que l'unité de l'entendement, sur laquelle l'imagination s'exerce, constitue la validité objective de l'image. Mais, dans l'appréciation du sublime, l'objet ne peut pas être appelé sublime; car c'est l'esprit lui-même qui a la conscience d'une élévation, et cette conscience n'a lieu qu'après que l'esprit a abandonné le multiple donné, et rapporté l'image à une idée rationnelle, qui ne peut jamais exister objectivement.

L'imagination rapporte le sublime ou à la faculté de connaître, ou à la volonté. Dans le premier cas, l'objet est imaginé comme grandeur, et on l'appelle sublime mathématique. Dans l'autre cas, on l'imagine comme force, qui agit comme force de la volonté, et on l'appelle sublime dynamique. Le sublime est toujours grand; mais le grand n'est pas toujours sublime. Cela dépend de la différence qui existe entre une grandeur absolue, laquelle est purement et simplement imaginée, et une grandeur qui est déterminée relativement. Cette dernière est une idée comparative; car elle a toujours besoin d'une autre grandeur, d'après laquelle on la juge,

et qui est une idée rationnelle. Aussi ne peut-elle jamais produire un sentiment de plaisir, et n'entre-t-elle point le moins du monde en ligne de compte, quand il s'agit du sublime æsthétique. Mais la première n'a pas besoin d'échelle de proportion : la réflexion immédiate la représente comme grandeur à l'imagination; elle n'exprime qu'un rapport dans lequel un objet se trouve avec la force de l'imagination; de sorte qu'elle est une opération du jugement réfléchissant. C'est pourquoi l'idée de la grandeur absolue n'est non plus utile à rien autre chose qu'à un sentiment æsthétique, c'est-à-dire, n'est propre qu'à servir de fondement au sublime; car elle ne détermine aucune idée : elle ne dit point combien l'objet est grand. On peut donc aussi la définir une grandeur qui n'est égale qu'à elle-même.

Il existe encore une autre différence essentielle entre la grandeur relative ou logique, et la grandeur absolue. L'une est infinie, l'autre est finie. Il faut au moins supposer un *maximum* dans cette dernière, en tant qu'elle doit être grandeur æsthétique. Quand, en effet, l'appréhension est, dans une grandeur logiquement infinie, poussée jusqu'au point que la conscience des parties saisies les premières commence à s'éteindre, de sorte que l'appréhension du tout n'est par conséquent plus possible, il en résulte un état de déplaisir, qui détermine l'esprit, pour s'en délivrer, à rapporter l'objet à l'idée rationnelle de la totalité des conditions, rapport qui, comme élévation de l'esprit, excite un sentiment de plaisir. Quand donc la grandeur absolue est arrivée au point au-dessus duquel il n'est plus possible au sujet qui juge de s'élever, l'idée de cette grandeur entraîne le sublime à sa suite. Ce degré suprême n'est point pensé par l'entendement, mais il est déterminé par la force de

l'imagination. Au reste, le jugement ne fait non plus que réfléchir, et ne détermine point dans la considération du sublime. Si le but d'un objet est conçu dans une idée déterminée, et que sa grandeur anéantisse ce but, on dit que l'objet est immense. Si l'idée est représentée d'une manière qui est presque trop grande pour chacune de ses représentations, l'objet s'appelle colossal.

La grandeur absolue est ou *protensive* ou *extensive*. La première consiste dans une longue durée, qui est perçue au moyen du sens interne, de sorte que l'imagination parcourt cette série de momens avec une grande rapidité, et la rapporte ensuite à l'unité. Ainsi l'image de l'éternité, l'idée de l'histoire du monde, sont des grandeurs protensives. La grandeur æsthétique extensive concerne l'étendue dans l'espace, et ne peut être originairement aperçue qu'avec le secours du sens de la vue. L'idée de l'univers, par exemple, est une grandeur extensive. Mais l'imagination peut encore accroître l'idée acquise par le sens externe, et qui se fonde sur l'impression réelle.

La grandeur intensive du sublime dynamique est opposée à la grandeur absolue, protensive ou extensive, du sublime mathématique. Comme la première se rapporte à une force, par conséquent aussi à tout ce qu'on peut mettre en parallèle avec la volonté de l'homme et son mode d'action, elle ne peut être appréciée ni en espace, ni en temps, et elle ne peut l'être absolument qu'en degrés. Le sublime dynamique est une grandeur absolue d'une force intensive, dont le degré exige les plus grands efforts de l'imagination pour la saisir, ou qui ne peut point être complètement saisie, si ce n'est par relation de l'idée rationnelle de la totalité absolue, comme,

par exemple, l'idée de la toute-puissance de Dieu.

Il faut encore bien distinguer du sublime dynamique la grandeur dynamique logique qui repose sur une simple idée rationnelle, mais qui n'est pas associée à un plaisir æsthétique. D'après la différence des forces, le sublime dynamique se partage en plusieurs branches. Les forces sont ou celles de la nature, ou celles de l'intelligence, ou celles de la volonté. Dans toutes, il peut se manifester un *maximum* æsthétique de grandeur intensive pour l'appréciation du sujet, de sorte qu'on doit admettre trois espèces de sublime dynamique; 1°. le sublime dynamique physique; 2°. le sublime dynamique intellectuel; 3°. le sublime dynamique pratique.

La première espèce comprend tous les phénomènes naturels qui sont accompagnés d'une rapidité et d'une violence extraordinaires, comme la foudre, ou qui annoncent une puissance redoutable, tels que les orages, les tremblemens de terre, et les inondations; les ouvrages du travail et de l'industrie de l'homme, qui supposent un emploi considérable des forces; les violens accès des passions de l'homme et des animaux, quand on considère ces passions comme de simples phénomènes naturels. Dans la seconde espèce se rangent les facultés extraordinaires de l'esprit, qui se manifestent de manière à être aperçues par les sens et l'imagination, comme dans les ouvrages de peinture, de sculpture, de poésie, de philosophie, etc., quand on se représente le génie inventif qui les produisit. La troisième espèce a pour objet la grandeur dynamique des sentimens pratiques. Tout ce qui est moralement bien, la vertu surtout, a toujours des droits à notre estime, et se la concilie réellement aussi. Mais toute action

vertueuse, pour laquelle nous estimons celui qui l'a faite, n'est cependant point en même temps une action moralement grande. Il s'agit principalement ici d'une force extraordinaire des sentimens moraux, qui se montre dans la conduite d'un homme, et cette force dépend à son tour de la grandeur des obstacles que l'homme avait à surmonter pour conserver sa vertu. Mais il peut y avoir aussi des actions très-immorales auxquelles nous accordions de la grandeur et de l'élévation. Seulement alors, la grandeur n'est pas dynamique moralement, mais physique ou intellectuelle.

On remarque également dans les différentes espèces de sublime dynamique un degré différent de plaisir æsthétique, selon qu'il est physiquement, intellectuellement ou moralement grand. Le sublime ne cause jamais tant de plaisir, que quand il concerne une grandeur morale. Nous ne rencontrons celle-ci que dans les créatures raisonnables, et nulle part ailleurs dans la nature. Comme la beauté, quand elle accompagne la perfection morale, ce qui ne peut arriver que chez l'homme, constitue l'idéal du beau, de même la grandeur morale forme l'idéal du sublime. Toutes les espèces du sublime peuvent se trouver réunies chez un homme. L'objet le plus sublime pour notre pensée est la Divinité.

Il ne faut pas confondre le terrible avec le sublime. Le terrible peut se joindre à l'idée du sublime, et l'exalter encore sous une certaine condition ; mais il peut aussi l'affaiblir, et la détruire même complètement. On appelle terrible ce qui a du pouvoir sur nous, et ce dont la puissance est supérieure à notre résistance. Quand on se représente un objet, la conscience de sa puissance et de sa supériorité de force sur nous éveille en nous un sentiment de déplaisir . ou l'idée du terrible a toujours par elle-même quelque chose

de désagréable. C'est pourquoi celui qui craint un objet, n'est rien moins que disposé à juger de la sublimité de cet objet, et à s'abandonner au sentiment de plaisir qui résulte de cette contemplation. Mais si le sujet considère l'objet terrible de telle sorte qu'il trouve en lui-même le sentiment de son indépendance du pouvoir de cet objet, le sentiment de déplaisir que le terrible excite par lui-même, se convertit en un autre de plaisir. Quand l'homme oppose au caractère terrible de l'objet la conscience de sa dignité morale, et qu'ainsi il s'élève au-dessus de l'objet, il devient lui-même un objet sublime. Mais ce mode d'appréciation du sublime exige déjà la culture de la disposition morale, et ne se rencontre pas chez les esprits à qui cette disposition manque. On dit de quelqu'un qui ne pense pas comme nous à l'égard du beau, qu'il n'a point de goût : de même on peut dire de celui qui ne sent pas le sublime, qu'il n'a pas de sentiment, parce que la culture du sentiment moral est nécessaire pour juger du sublime, et que sans cette culture le jugement qu'on porte n'est au moins jamais aussi parfait qu'il peut le devenir.

Le pur jugement æsthétique sur le beau est, il est vrai, originairement exempt de tout intérêt; mais il peut s'y joindre un intérêt, qui n'existe point en lui, et qui s'y associe par quelque raison étrangère. Ici se range d'abord l'intérêt empirique au beau, qui repose sur la tendance des hommes à la sociabilité. Il ne nous est pas indifférent que les autres nous accordent ou non du jugement, et il ne nous l'est pas non plus qu'ils nous croient ou non du goût. Au contraire, il nous est tout-à-fait indifférent qu'ils pensent de telle ou telle manière sur notre réceptivité pour l'agréable. Refuser le jugement ou le goût à quelqu'un, c'est lui enlever une partie essentielle de sa qualité d'homme raisonnable. Donc, sous le

rapport de la société, il y a un intérêt empirique à être en possession de beaux objets, parce que le choix qu'on en a fait, est une preuve manifeste qu'on donne de son goût.

Il faut encore attribuer au sentiment æsthétique un autre intérêt, qui est l'intérêt intellectuel au beau. Celui-ci repose sur l'attention que nous consacrons à un objet, parce qu'il est une beauté de la nature. L'idée d'un bel objet, comme produit de la nature, idée qui s'associe à la conscience de l'harmonie formelle de cet objet, conduit à réfléchir sur l'idée de la nature, à laquelle nous rapportons tant le bel objet lui-même, que la nature en général. De là résulte une disposition morale de l'esprit. Nous cherchons, dans nos efforts moraux, l'idée d'une nature qui s'accorde avec l'importance morale de l'homme. Nous réfléchissons donc sur une chose étrangère à celles du domaine des sens, et le jugement porté sur une beauté de la nature, comme telle, semble réaliser cet effort. Le sentiment qui en provient n'est plus un pur sentiment æsthétique, et c'est un sentiment moral. Mais il ne dure qu'autant que nous considérons l'objet comme une beauté de la nature. Si nous venons ensuite à le reconnaître pour un produit de l'art, et non de la nature, l'intérêt intellectuel que nous prenions à lui s'évanouit, et le plaisir qui accompagnait cette réflexion se trouve même converti en déplaisir. A la vérité, de la finesse du goût et du jugement de quelqu'un, on ne peut pas conclure avec certitude l'excellence de son caractère moral; car l'expérience nous apprend que fort souvent une façon de penser très-dépravée est la compagne du tact le plus fin et le plus épuré dans la production et l'appréciation du beau. Cependant l'intérêt intellectuel qu'on prend au beau, parce qu'il est beauté

naturelle, suppose toujours un esprit moralement bon, ou au moins une disposition spéciale au bien, dont le développement peut être ensuite favorisé par la vivacité et la durée de cet intérêt. Aussi accordons nous de la moralité à celui que nous voyons prendre un intérêt intellectuel à la beauté naturelle, parce que cet intérêt lui-même repose sur un sentiment moral, au lieu que nous doutons de la moralité de celui qui n'a pas de réceptivité pour le sentiment de la beauté naturelle.

L'art diffère de la nature. La nature est à lui dans le même rapport qu'*agir* (*agere*) à *faire* (*facere*). Le produit de l'agir est un effet (*effectus*); celui du faire est une œuvre (*opus*). L'art doit, en second lieu, être distingué de la science. Il exprime un *pouvoir*, et suppose de l'habileté chez l'homme; la science est un *savoir*. L'art est *technique*, et la science *théorique*. N'est cependant point encore art ce qu'on peut aussitôt qu'on le sait, mais bien au contraire ce qu'on ne peut pas encore par cela qu'on le sait. L'art diffère, troisièmement, du métier. L'art est considéré comme une occupation qui plaît par elle-même, et comme un jeu; aussi l'appelle-t-on, pour cette raison, art libéral. Mais parce qu'il plaît par lui-même, tout art doit renfermer quelque chose d'harmonique. Le métier est une occupation qui ne plaît pas par elle-même, mais qui plaît seulement par ce qu'on produit avec son secours. Aussi n'est-il point un art libéral, et peut-il être appelé un art mercenaire.

Il y a un art du beau, mais il n'y a point de science du beau. Une science du beau supposerait une idée objective de ce qui est beau; or cette idée n'est point possible, parce que tout sentiment de beauté ne repose que sur l'appréciation subjective de

l'objet beau, et que le jugement qui exprime la beauté de l'objet, n'est qu'æsthétique, et non raisonné. Mais quoiqu'il n'y ait point de science du beau, il en existe cependant une critique, laquelle ne peut pas se passer d'art.

La critique du beau appartient ou à la théorie, ou à l'art lui-même. Dans le premier cas, elle est une analyse de la faculté du goût, et, comme telle, une branche de la philosophie transcendentale. Dans le second, elle enseigne par des exemples de belles images, qui servent comme de modèles, sans que ce qu'elles renferment de beau puisse être rapporté à des idées objectives. L'art du beau a pour opposé l'art agréable, qui réjouit dans la sensation immédiate, tandis que l'autre plaît dans le jugement. Comme donc nulle idée objective du beau n'est possible, on ne saurait non plus enseigner à personne comment on doit s'y prendre pour représenter en beau un objet donné. L'auteur d'un bel ouvrage ne peut pas se rendre à lui-même raison de la manière dont il l'a produit, et il peut encore bien moins faire part à d'autres d'une règle objective de conduite, que ceux-ci n'aient besoin que de suivre pour produire des beautés semblables.

Ainsi donc, le principe de la belle exposition ne réside que dans la subjectivité de l'artiste. C'est un talent naturel de cet artiste qui lui fournit la règle, et que nous désignons par le mot génie. La première et la plus essentielle qualité du génie est l'originalité. De plus, il faut que les produits du génie soient exemplaires, c'est-à-dire, soient des modèles, qui puissent servir à exciter d'autres personnes, douées par la nature d'un talent semblable, non pas tant à imiter ces produits, qu'à faire usage de leur talent, et à le cultiver. En troisième lieu, le génie ne peut point

à la vérité, rapporter à une règle objective la marche qu'il suit pour produire des beautés, mais il est cependant sûr de la beauté de ce qu'il fait, et il donne la nature pour règle. Enfin, la règle que le génie donne n'est point objet de la science, mais n'appartient qu'à l'art, et non pas à l'art absolument, mais seulement à l'art du beau.

Dans la définition qui vient d'être donnée du génie, ce mot a, au reste, une acception æsthétique, et non un sens logique, par rapport à la faculté de connaître. L'estimation du génie est très-différente, suivant qu'elle a lieu dans l'un ou dans l'autre de ces sens. Dans les sciences, chacun peut déterminer la règle qui le guide dans ses progrès depuis les premiers principes jusqu'aux conditions les plus éloignées; et quelque élevé que puisse paraître l'édifice d'une science, après qu'il est terminé, cependant chacun peut comprendre objectivement la règle d'après laquelle il a été construit, en supposant qu'on la lui fasse connaître, et peut aussi imiter l'inventeur dans l'usage qu'il en a fait. Donc, sous le rapport de la science, les talens ne peuvent différer que quant au degré; mais il en est *tout autrement* du génie æsthétique. Celui qui possède le génie ne peut point s'en rendre raison, non plus que des actes qu'il détermine; il ne connaît lui-même pas la règle de sa conduite, quand il produit une beauté, parce que le beau ne se laisse point rapporter à des idées.

Le goût est aussi absolument différent du génie. Le génie est une faculté de produire, et le goût une faculté de juger. L'artiste produit ses ouvrages par son génie; le connaisseur les juge d'après son goût. Pour bien saisir une beauté naturelle, il ne faut que du jugement, par conséquent du goût : car la beauté

naturelle existe; mais la beauté artificielle, qui n'existe pas, doit être produite, et il faut pour cela du génie. Cependant on ne peut pas dire que toutes les beautés artificielles, sans exception, soient des produits du génie; car souvent, d'après la manière dont elles ont pris naissance, elles autorisent seulement à accorder un goût épuré à l'artiste. Si un homme a étudié de beaux objets d'art et des beautés naturelles, il peut en tirer, par abstraction, une belle forme qui satisfait son propre goût. Ce ne serait pas là un produit libre, et, en quelque sorte, immédiat du génie. Donc un homme peut avoir du goût, sans avoir, pour cette raison, du génie.

Il reste ainsi à résoudre la question suivante : Qu'est-ce donc qui est, à proprement parler, produit du génie, dans les beaux objets d'art? C'est l'esprit qui perce dans ces objets. Esprit, æsthétiquement parlant, est le principe vivifiant dans l'âme. La matière ou le moyen dont ce principe se sert pour vivifier l'âme, est tout ce qui met les facultés de l'esprit dans un jeu harmonique, qui se conserve de lui-même, et qui même augmente les forces par lesquelles il est produit. Mais ce principe n'est autre chose que la faculté d'exposer des idées æsthétiques. Une idée æsthétique est une image de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune idée déterminée lui soit cependant appropriée, de sorte qu'aucune langue ne peut l'atteindre complétement, et la rendre intelligible. Ces images de l'imagination peuvent être appelées des idées, tant parce qu'elles visent à quelque chose de supérieur à l'expérience, et tendent à peindre une idée rationnelle, que parce qu'étant des intuitions intérieures, aucune idée ne saurait leur correspondre parfaitement; telles sont les allégories poétiques de l'éternité, de la création, etc.

De pareilles idées æsthétiques pourraient être nommées attributs. Elles ne représentent pas l'objet lui-même, ainsi que le font les attributs logiques; mais elles sont des images accessoires de l'imagination, qui font penser davantage qu'on ne peut exprimer dans une idée précise rendue par un mot.

La faculté des idées æsthétiques se développe surtout et avec le plus de fertilité dans la poésie. La poésie peut aussi, ce qui est impossible aux autres arts du beau, se servir d'idées rationnelles comme d'attributs pour peindre des objets sensibles, quoique cependant l'idée rationnelle ne puisse jamais être employée qu'autant qu'elle est conçue en rapport avec la nature: de sorte donc, qu'à proprement parler, l'image du sensible forme l'attribut. Le génie est donc la faculté de rendre convenablement une idée donnée par des idées æsthétiques, de sorte que la disposition subjective de l'esprit, engendrée par cette peinture, puisse être communiquée à d'autres, comme accompagnement d'une idée.

Les facultés indispensables pour la production de beaux objets d'art sont donc l'entendement, l'imagination, le goût et l'esprit. Tout bel objet d'art suppose, dans l'artiste, une idée précise de ce qui doit être représenté par l'objet, et cette idée repose sur l'entendement. Mais il faut que l'idée soit peinte dans l'intuition, ce qui ne peut point arriver sans l'imagination. Cependant ces deux conditions ne font encore que produire un ouvrage de l'art. Pour que cet ouvrage devienne beau, il faut que le multiple en conspire à une idée possible, de telle manière qu'il puisse être saisi et jugé dans cette relation harmonique, sans que le jugement soit empêché par l'idée supposée d'ouvrage de l'art, comme tel. Or, cela ne devient possible que par une opération har-

monique de l'entendement et de l'imagination, et la disposition à cette action s'appelle goût. Le goût est la discipline pour le génie, comme faculté de peindre des idées æsthétiques. Le génie de l'artiste donne de l'esprit à ses ouvrages; le goût préserve le génie des écarts qui pourraient le jeter dans le monstrueux et le ridicule. La beauté naturelle diffère de celle de l'art en ce que la première peint des idées æsthétiques, sans qu'une idée donnée de ce que l'objet doit être serve de fondement. En réfléchissant sur la beauté de la nature, l'esprit cherche une idée du sujet de la nature en général. Au contraire, la beauté artificielle est précédée par une idée précise de l'objet, et à la peinture de cette idée se joint celle d'idées æsthétiques qui donnent beaucoup à penser, sans qu'on puisse cependant trouver une idée appropriée à la pensée.

Le meilleur principe qu'on puisse employer pour partager les arts du beau, paraît donc être l'analogie de l'art avec le mode d'expression dont les hommes se servent en parlant, pour se communiquer non-seulement leurs pensées, mais encore leurs sensations. Cette expression consiste en mots (*articulation*), signes (*gesticulation*), et tons (*modulation*). Celui qui parle ne peut communiquer complétement ses sensations et ses pensées qu'en associant ces trois modes d'expression.

Il y a donc trois espèces d'arts du beau, l'art oratoire, l'art figuratif, et l'art du jeu des sensations. L'éloquence et la poésie se rapportent à la première espèce. L'éloquence est l'art de traiter une occupation de l'entendement comme un jeu libre de l'imagination. Au contraire, la poésie traite un jeu libre de l'imagination comme une occupation de l'entendement. Les arts figuratifs peuvent être

partagés en arts de la vérité sensible, et en arts de l'apparence sensible : les premiers constituent la plastique, et les seconds la peinture. La sculpture et l'architecture sont des branches de la plastique. On peut diviser, à son tour, la peinture en art de bien peindre la nature, et en art de bien disposer ses produits. Enfin, les arts du beau jeu des sensations sont la teinture et la musique.

La critique du goût a aussi son antinomie, et par conséquent le jugement æsthétique a aussi sa dialectique. Elle a lieu en tant que les idées sur la cause de la possibilité des jugemens æsthétiques en général sont naturellement et inévitablement en contraste ensemble. Il ne s'agit ici que de comparer les lieux communs dont on a coutume de se servir dans les jugemens æsthétiques, ou sur lesquels même ceux-ci se fondent; alors on arrive à l'antinomie suivante :

Thèse : Le jugement æsthétique ne repose pas sur des idées; car autrement on pourrait disputer à son égard (décider par des preuves).

Antithèse : Le jugement æsthétique repose sur des idées; car autrement, malgré les différences qu'il présente, on ne pourrait pas même disputer à son égard (prétendre à l'adoption nécessaire de ce jugement par les autres).

Cette antinomie provient de ce que, dans les deux propositions opposées qui concernent l'objet, on ne prend pas ce dernier dans le même sens. Mais ce double point de vue sous lequel on l'envisage est nécessaire dans le jugement de la faculté transcendentale de juger, et il doit inévitablement en résulter l'apparence transcendentale dans la confusion de l'un avec l'autre. Un jugement æsthétique ne pourrait jamais avoir de simples préten-

tions à la validité nécessaire pour tous les hommes, s'il ne se rapportait pas à une idée quelconque. Mais il n'a pas pour cela besoin d'être démontrable par une idée, parce que l'idée ou est déterminable par les attributs de l'intuition sensible, ou peut aussi être en elle-même indéterminée et dans le même temps indéterminable. Dans la première classe se range l'idée intellectuelle, et dans la seconde l'idée transcendentale de l'hyperphysique, qui fait la base de toute intuition quelconque, mais qui ne peut pas être davantage déterminée théorétiquement.

Le jugement æsthétique qui se rapporte aux objets des sens, n'est pas un jugement de connaissance, par lequel une idée serait déterminée pour l'entendement. C'est une image isolée rapportée au sentiment de plaisir; comme telle, un jugement particulier, et par cela même valable seulement pour l'individu. Chacun a son propre goût. Mais le jugement æsthétique renferme aussi une relation à un sujet transcendental, dont l'idée n'est pas déterminable par intuition, et à l'égard duquel on ne peut conséquemment alléguer aucune preuve. Sans une relation semblable du jugement æsthétique à une idée du transcendental, les prétentions de ce jugement à la validité générale ne seraient point possibles, ce qui contredit toutefois l'antithèse. Mais si l'idée sur laquelle repose le jugement æsthétique, était une idée intellectuelle, seulement un peu confuse, alors une preuve en faveur de ce jugement serait au moins possible, ce que la thèse ne permet cependant point.

Au contraire, le contraste disparaît, quand on admet : 1°. que le jugement æsthétique se fonde sur une idée rationnelle du transcendental, mais qui

ne peut servir à rien faire connaître, ou à rien prouver, eu égard à l'objet, parce qu'elle est en elle-même tout-à-fait indéterminable; 2°. que le jugement æsthétique devient généralement valable par elle, quoique seulement pour chacun, comme jugement particulier associé à l'intuition, *parce* que sa raison déterminante est considérée comme contenue peut-être dans l'idée rationnelle du *sujet* transcendental.

L'antinomie provient donc de ce que l'idée sur laquelle la validité générale du jugement æsthétique doit reposer, est prise comme ayant une même signification dans la thèse et l'antithèse, et que cependant on en déduit des attributs opposés. La thèse devrait dire, à proprement parler, que le jugement æsthétique ne se fonde pas sur des idées précises; et l'antithèse, que ce même jugement se fonde toutefois sur une idée, mais indéterminée, d'un sujet transcendental des sensations. Exprimées ainsi, les deux propositions sont compatibles l'une avec l'autre, et il n'y a plus d'antinomie par rapport à la possibilité des jugemens æsthétiques.

Le principe des purs jugemens æsthétiques est donc déterminé, ou par des raisons empiriques, ou par une raison *à priori*. Le premier serait l'empirisme, et le second le rationalisme de la critique du goût. Si maintenant le jugement reposait sur des idées déterminées, l'objet du plaisir qu'on éprouve serait identique, d'après le premier, avec l'agréable, et, d'après le second, avec le bon, de sorte que toute beauté se trouverait par là révoquée en doute. Cependant il y a des raisons du plaisir *à priori*, qui subsistent avec le principe du rationalisme, quoiqu'ils ne puissent pas être conçus en idées déterminées.

Mais le rationalisme du principe du goût est ou le réalisme ou l'idéalisme de l'harmonie de la nature. Comme le jugement æsthétique n'est point un jugement de connaissance, et que la beauté n'est point un état ou une nature de l'objet en lui-même, le réalisme ne peut consister qu'en ce qu'on admet l'harmonie subjective comme véritable but intentionnel de la nature ou de l'art. Mais, suivant l'idéalisme, on admettrait une concordance harmonique de la nature avec les besoins du jugement, concordance sans but, spontanée et accidentelle. La première supposition ne concerne pas l'appréciation du beau lui-même, et celui-ci continue toujours de se confondre avec l'agréable. D'ailleurs, dès qu'on la conçoit comme déterminante, elle est tout-à-fait incompréhensible pour nous. Les belles formes que la nature organisée présente, semblent, à la vérité, parler en faveur du réalisme de l'harmonie de la nature, et s'accordent avec notre jugement, en ce qu'un but tendant à compléter notre force æsthétique de juger en forme la base. Mais la force déterminante de juger ne devrait jamais oublier que les raisons complètes de cette harmonie sont renfermées dans la nature elle-même. Cependant, si on voulait fonder là-dessus les prétentions du jugement æsthétique à la validité générale, il s'ensuivrait que nous apprendrions de la nature ce qui est beau, tandis que chacun a cependant en lui-même le principe de l'appréciation du beau. Au contraire, la seconde supposition de l'idéalisme de l'harmonie est l'analyse du pur jugement æsthétique lui-même.

Dans la critique du jugement æsthétique, il n'y a point de méthodologie, parce qu'il n'y a pas de science du beau, et que le jugement æsthétique, en

général, ne peut point être déterminé par des principes constitutifs. La vérité, dans la peinture de l'objet, est, à la vérité, la condition du bel art, mais n'est pas ce bel art lui-même. Il n'y a qu'une manière pour le bel art, mais il n'y a pas de méthode pour lui. L'enseignement des beaux arts semble consister moins en des préceptes que dans la culture des facultés de l'esprit, par les connaissances préliminaires qu'on appelle *humanités*. Mais comme le goût est, au fond, une qualité de juger la sensualisation d'idées morales, on voit clairement que la vraie propædeutique pour affermir le goût, consiste à développer des idées morales, et à cultiver le sentiment moral. Car le vrai goût ne peut revêtir qu'une forme donnée et invariable, lorsque la sensibilité est mise en harmonie avec le sentiment moral.

De la critique du jugement æsthétique, Kant passe à celle du jugement téléologique. Nulle connaissance de la nature ne serait possible pour nous, si le jugement réfléchissant ne pouvait pas admettre qu'il existe, entre la nature et notre *entendement*, un rapport tel, que ce dernier a la *faculté* de penser les choses naturelles avec certaines déterminations, et de les distinguer les unes des autres. Mais l'idée générale de la nature, comme ensemble des objets des sens, ne nous fournit aucune raison d'admettre, dans la nature, une harmonie, dont la possibilité objective ne peut être pensée par nous qu'en supposant une causalité (une intelligence comme cause). En tant que les choses dans la nature se servent mutuellement de moyens pour arriver à des buts, nous appelons nous-mêmes cette harmonie accidentelle, et nous donnons à entendre par là que l'idée de la nature ne nous autorise point à

admettre une cause intelligente objective. Nous disons, en nous exprimant ainsi, que la nature, considérée comme simple mécanisme, aurait pu se former de mille autres manières, sans rencontrer précisément l'unité d'après un pareil principe. Cependant le jugement téléologique est appliqué, problématiquement au moins, à l'étude de la nature, afin de la rapporter aux principes de l'observation d'après l'analogie avec la causalité, et non pour l'expliquer par ces principes. Il appartient donc au jugement réfléchissant, et non au jugement déterminant, et son principe ne peut point être constitutif, mais n'est simplement que régulatif.

Il a déjà été parlé précédemment de l'harmonie formelle et matérielle de la nature. L'harmonie matérielle est l'accord d'un multiple avec une idée de but, en tant que cette idée est une loi particulière de la nature. Mais l'harmonie formelle est ou purement subjective, comme dans l'appréciation æsthétique de la beauté de la nature, ou objective. Les figures géométriques fournissent des exemples de cette dernière sorte d'harmonie. Ainsi le cercle est une figure géométrique, qui peut servir à la solution d'une infinité de problèmes. Cependant comme ces qualités ne dérivent pas de l'idée de l'objet, mais que les jugemens en vertu desquels on les accorde à celui-ci sont synthétiques, le cercle, de même que toute autre figure géométrique, acquiert la prérogative d'une harmonie matérielle, comme si ces qualités lui avaient été intellectuellement données pour notre usage. Mais, néanmoins, cette harmonie n'est que formelle, quoiqu'objective. Les qualités ne sont pas des attributs qui résident dans la figure géométrique, mais ce sont des règles particulières de la nature.

L'harmonie matérielle est celle qui a lieu quand il existe, dans la nature, entre la cause et l'effet, un rapport que nous ne pouvons reconnaître pour légitime qu'en subordonnant l'idée de l'effet à la causalité de sa cause, comme condition de la possibilité de l'effet qui fait la base de la cause elle-même. Cette harmonie matérielle peut être extérieure ou intérieure. Nous attribuons l'harmonie extérieure, ou relative, aux objets de la nature, en tant que nous les considérons comme moyens de faire un emploi harmonique d'autres causes. Elle constitue l'utilité ou la convenance des choses naturelles pour les hommes et les autres créatures. On accorde l'harmonie intérieure à ceux des êtres naturels qu'on juge immédiatement comme produits de l'art. Ici il n'est pas question de demander pourquoi les choses existent extérieurement (relativement). La chose elle-même est jugée comme son propre but, sans égard aux buts extérieurs qui sont possibles par elle, ou qu'elle favorise. Toute harmonie relative est regardée comme purement accidentelle par rapport à la chose elle-même à laquelle nous l'attribuons. La chose n'existe pas pour elle-même, mais elle n'existe absolument que comme moyen pour l'existence d'une autre chose. La série des choses naturelles dont l'une sert de moyen à l'autre, se prolongerait à l'infini, s'il n'y avait pas un dernier membre, qui n'est pas moyen, mais qui existe lui-même comme but.

Or, ce dernier membre ne peut jamais être rencontré dans la nature. L'homme lui-même, comme être naturel, en tant que nous le considérons seulement comme tel, ne semble être qu'un simple moyen. Souvent aussi il emploie les choses naturelles d'une manière très-insensée, ce qui détruit entière-

ment toute appréciation de l'harmonie relative. Ajoutons encore, que la chaîne des choses naturelles, dans laquelle elles sont réciproquement considérées comme moyens les unes pour les autres, exprime un simple mécanisme naturel, et par conséquent une nécessité naturelle, ce qui fait également disparaître toute considération téléologique de ces choses, en tant qu'elles sont soumises à ce mécanisme naturel. D'un autre côté, l'harmonie intérieure d'une chose ne peut être appréciée que quand on la considère comme produit de l'art. Le multiple de la chose doit conspirer à une idée. Mais nous ne pouvons considérer cette tendance que comme possible, si nous accordons l'idée pour but à la causalité de la chose. Admettre qu'une figure géométrique régulière sur le sable ne pourrait pas être produite par une cause d'après une idée de cette figure, c'est nier toute cause qui l'ait produite, et la déclarer accidentelle. Cependant il paraît contradictoire qu'un produit de la nature doive être jugé comme un produit de l'art.

Un produit de la nature, qui est jugé en même temps comme produit de l'art, s'appelle un but de la nature. Les deux déterminations sont alors réunies dans une chose, quand le multiple de cette chose se comporte alternativement comme cause et effet, quand, par conséquent, chaque partie du multiple a de la disposition à correspondre aux dispositions qui existent dans les autres parties. Cet état se rencontre dans tous les êtres organisés de la nature, et se manifeste chez eux sous trois rapports différens : rapport à leur conservation, rapport à leur accroissement, et rapport à la génération de leurs semblables. Ici on peut séparer une idée de ce que la chose doit être, et

concevoir la chose elle-même comme produite par une causalité qui agissait d'après une idée, c'est-à-dire, qu'on peut la concevoir comme un but. Mais cependant il faut toujours la considérer comme un produit naturel, parce qu'elle est une chose qui s'organise elle-même, ou dont la matière a en soi une disposition à l'organisation spontanée. Donc, dans le but de la nature, l'idée de la chose doit être conçue comme cause de cette chose, et la causalité de se produire soi-même doit résider dans la chose elle-même.

La réunion des deux caractères dans le but de la nature constitue la différence qui existe entre lui et un simple produit de la nature, ou un simple produit de l'art. Si on juge la chose comme but de la nature, il faut considérer chaque partie comme un organe non-seulement existant pour les autres, mais encore produisant ces autres. Si une partie n'existe que pour les autres, et ne les produit pas, la chose est un produit de l'art. Dans une machine, aucun rouage n'engendre les autres; la machine elle-même n'engendre pas sa semblable; et quand l'arrangement de ses parties vient à être troublé, elle ne peut pas réparer elle-même le désordre. Au contraire, quand, dans une chose, une partie reproduit aussi les autres, cette chose est un produit de la nature.

C'est pourquoi on dit beaucoup trop peu quand on prétend que le pouvoir manifesté par la nature dans ses produits organiques est un analogue de l'art. Il est si peu un analogue de l'art, qu'au contraire il laisse l'art infiniment loin derrière lui, et que celui-ci peut être considéré comme son analogue. On peut bien plutôt l'appeler un analogue de la vie, quoiqu'à proprement parler ce ne

soit là qu'un mot, qui n'explique pas la chose elle-même, puisque la vie consiste en une sorte d'organisation. Une explication satisfaisante de la chose est tout-à-fait impossible.

Le principe d'après lequel on doit juger les êtres organisés, est le suivant : *Un produit organisé de la nature est une chose dans laquelle tout est but, et, alternativement aussi, moyen.* Ce principe résulte, il est vrai, de l'expérience, ou d'une observation méthodique; mais, en tant qu'il exprime une harmonie générale nécessaire, on ne peut pas le dériver de l'expérience. L'expérience montre seulement qu'il y a des produits naturels organisés. Cependant il ne reste aucun autre caractère intérieur pour distinguer cette espèce particulière de choses naturelles organisées d'avec d'autres choses qui ne sont point organisées. Le principe en question n'est donc point objectif: ce n'est qu'une maxime subjective de l'harmonie intérieure des êtres organisés.

Si l'on n'a égard qu'à l'harmonie extérieure des choses naturelles, aucun système des buts n'est possible. D'après cette harmonie extérieure, on juge que l'existence d'une chose est un but de la nature, et que la chose existe pour d'autres buts. Mais comme on ne peut pas découvrir le dernier but de la nature, que, par conséquent, la série des moyens et des buts est infinie, le jugement téléologique ne peut non plus jamais être achevé sous ce rapport, et il n'a même pas lieu, à proprement parler, puisqu'à l'égard de choses dont aucune ne saurait par elle-même être considérée comme but, c'est de leur rapport extérieur seul qu'on peut dire hypothétiquement qu'il est harmonique.

Mais si l'observation de la nature organisée nous conduit à l'appréciation téléologique de l'harmonie intérieure de la nature, cette idée nous mène

nécessairement à celle de l'ensemble de la nature comme système établi d'après la règle des buts, dans lequel rien n'existe en vain; et l'exemple que cette nature nous donne dans ses produits organiques, nous autorise à n'attendre d'elle et de ses lois rien qui ne soit en harmonie avec le tout. Maintenant, tout mécanisme de la nature doit être même subordonné à cette idée. Mais, au reste, le principe n'est valable que pour le jugement réfléchissant, comme guide pour contempler les choses naturelles dans un nouvel ordre légal, et pour étendre la science de la nature d'après le principe des causes finales, sans porter préjudice à celui du mécanisme de sa causalité.

Comme le jugement æsthétique, le jugement téléologique a aussi sa dialectique. Il ne peut point y avoir d'antinomie dans l'emploi du jugement déterminant; car il ne fait que raisonner d'après des lois, ou des idées données comme principes. Il peut se glisser une erreur logique dans le raisonnement; mais on la rectifie aisément, et elle ne met pas le jugement en discordance avec lui-même dans son emploi. Mais le jugement réfléchissant manque d'une loi qui lui serve de principe pour raisonner; il faut qu'il se serve de principe à lui-même; et ce principe ne peut qu'être subjectif, et servir à l'emploi harmonique de la réflexion. Le jugement a donc, dans ce cas, ses maximes nécessaires, d'après lesquelles il réfléchit, afin d'arriver, par leur secours, aux idées des lois de la nature dans l'expérience. Un contraste, et par conséquent une antinomie, peut avoir lieu entre ces maximes, et de là naît une dialectique du jugement, en tant que les deux maximes contradictoires ont leur source dans la nature de la faculté de connaître.

Le principe de l'appréciation des êtres organisés,

qui n'est qu'une maxime du jugement réfléchissant, vient à être confondu avec un principe qui détermine ces objets, et tombe par là en contradiction avec une règle constitutive de l'entendement. De là résulte l'antinomie suivante :

Thèse : Toute production de choses matérielles est possible d'après de simples lois mécaniques.

Antithèse : Quelque production de choses naturelles est possible d'après de simples lois mécaniques.

Si on considère les deux propositions comme principes objectifs pour le jugement déterminant, elles se contredisent l'une l'autre, et l'une des deux est nécessairement fausse. L'antinomie ne peut donc cesser d'avoir lieu, que quand on considère le principe de l'appréciation des êtres organisés, non pas comme constitutif, mais comme un simple principe régulatif de la réflexion. La thèse qui vient d'être énoncée, est un principe rationnel objectif, absolument valable, et qui ne souffre aucune exception. Nous jugeons d'après ce principe que les causes de l'organisation de la matière, c'est-à-dire, de sa production, de sa conservation et de son accroissement, ne peuvent se rencontrer que dans la matière elle-même. Qu'on cherche aussi loin qu'on voudra les causes de l'organisation sur cette voie, cependant on reste toujours au dedans de la nature, qui est déjà organisée, et on n'arrive jamais à la racine de l'organisation. C'est pourquoi l'antithèse s'applique aussi à l'emploi du jugement, non comme principe constitutif, mais comme principe régulatif, et comme maxime nécessaire du jugement réfléchissant, par rapport aux êtres organisés.

Nous pouvons donc suivre la première loi rationnelle, et abstraire les règles de l'organisation de la nature, aussi loin que nos recherches peuvent

aller; par exemple, des règles pour la culture de certaines plantes, la multiplication et le perfectionnement des animaux utiles, le perfectionnement physique du corps humain lui-même. Nous supposons, dans ces règles, l'idée constitutive du mécanisme de la nature. Cependant nous procédons d'après ces règles sous la direction des maximes téléologiques du jugement. Nous nous servons de la matière organisée pour nos vues; mais nous la considérons comme s'organisant elle-même, et nous nous représentons cette conduite de sa part sous une idée de l'harmonie qui en fait la base.

L'antinomie précédente du jugement téléologique n'aurait point lieu si les principes n'étaient pas employés dogmatiquement et constitutivement. La nature montre des produits conformes à l'idée d'harmonie. C'est là un fait. Mais il est problématique que cette technique de la nature soit intentionnelle ou non intentionnelle. Si on assure positivement l'un ou l'autre, la décision est dogmatique, et alors il n'est plus possible d'échapper à l'antinomie. L'opinion que toute technique de la nature est sans intention, peut s'appeler l'idéalisme de l'harmonie; celle, au contraire, que quelque technique de la nature dans ses produits organisés est intentionnelle, mériterait le nom de réalisme de l'harmonie de la nature.

L'idéalisme de l'harmonie de la nature est ou celui de la casualité, ou celui de la fatalité de la détermination de la nature dans l'harmonie de ses produits. Le premier système (*l'épicuréisme*) nie toute différence entre la technique de la nature et la simple mécanique: il se sert même du hasard aveugle pour expliquer la mécanique de la nature; il n'explique donc rien, pas même l'apparence dans notre jugement téléologique; il est donc inintelli-

gible. L'autre système (*le spinosisme*) rapporte l'harmonie de la nature à une cause hyperphysique, l'être primitif, qui forme seul la substance, et chez qui l'harmonie ne se rencontre que comme une modification. La casualité des formes de la nature est ici convertie en nécessité, et cependant leur harmonie n'est pas non plus le moins du monde expliquée; sans compter d'ailleurs que l'idée de la substance, dans le système du spinosisme, repose sur un emploi transcendental de la catégorie.

Le réalisme de l'harmonie de la nature est aussi ou physique, ou hyperphysique. Le premier est *l'hylozoïsme*, et accorde à la matière la vie, un pouvoir agissant d'après des vues, et par lequel il faut expliquer les buts de la nature. Le second est le *théisme*, qui dérive les buts de la nature de la cause primitive de l'univers, comme d'un être raisonnable originellement vivant. Mais on ne peut pas concevoir la possibilité d'une matière vivante, puisque c'est précisément l'inertie qui fait le caractère essentiel de la matière. Si on admet, pour expliquer l'organisation de la matière, un principe vivant associé à cette matière, on tombe dans un cercle vicieux, parce que la vie elle-même est une sorte d'organisation. Le théisme a, il est vrai, l'avantage d'arracher l'harmonie de la nature à l'idéalisme, et d'introduire une causalité intentionnelle pour la production de cette harmonie; mais il en cherche la cause hors de la nature, sans avoir commencé par prouver l'impossibilité de l'unité de but et de la matière, par le simple mécanisme de cette dernière.

Les quatre systèmes précédens sur la nature et les causes de l'harmonie naturelle ont tous le défaut commun de déterminer dogmatiquement, comme attributs de l'objet, ce qui n'est qu'emploi primitif

de l'entendement dans les catégories. L'idéalisme critique nous laisse toujours bien au dedans de la nature, et ne la quitte jamais, en cherchant à expliquer l'organisation; mais comme on trouve toujours que les causes explicatives qu'on a découvertes sont déjà elles-mêmes organisées, et, par conséquent, soumises à l'idée de but, on ne les admet point comme causes explicatives absolues de l'organisation.

La raison ne peut rien de plus que de rapporter la nature entière à un être qui est en rapport avec l'organisation; mais cet être n'est point un principe, à l'aide duquel on puisse concevoir la possibilité d'un produit naturel organisé, lequel doit toujours trouver sa cause explicative dans la nature elle-même. Si on examine le mécanisme de la nature dans la première organisation de ses produits, l'organisation paraît d'abord plus grossière et plus simple, et semble ensuite devenir peu à peu plus compliquée sous le rapport de l'harmonie. Mais quelque simple qu'on suppose la première organisation, il faut cependant l'admettre déjà comme organisation, *de sorte qu'elle* ne peut jamais échapper au principe *de l'harmonie*. Le principe du mécanisme de la nature, si on l'applique à l'explication des formes naturelles particulières, doit toujours finalement être subordonné au principe téléologique; seulement celui-ci est considéré comme principe du jugement réfléchissant, et non comme principe constitutif. Si on veut réunir le principe téléologique avec le mécanisme de la nature, la chose peut avoir lieu de deux manières différentes. Ou on admet que la cause suprême et intelligente du monde donne, conformément à son idée, une forme organique à la matière, à l'occasion de chaque accouplement des diverses espèces (*occasionalisme*); ou bien on suppose que cette même

cause intelligente a primitivement donné aux produits de la tendance à s'organiser eux-mêmes, et par conséquent aussi à se propager (*préstabilisme*).

L'occasionalisme détruit toute spontanéité de la nature, et par conséquent aussi toute espèce de philosophie sur cette dernière.

Le préstabilisme se partage encore en deux espèces. La première est la théorie de l'évolution, ou le système de la préformation individuelle. Suivant ce système, tout être organisé, engendré par son semblable, est une éduction de ce dernier. Tous les êtres organisés sont préformés primitivement, et la génération ne sert qu'à faire développer les forces renfermées dans les germes préformés. Ce système, à l'instar de l'occasionalisme, détruit également toute spontanéité de la nature, sans parler, en outre, des autres raisons que l'expérience lui oppose. La seconde espèce de préstabilisme est le système de l'épigénèse, ou de la préformation générique. Suivant cette théorie, l'être organique, engendré par son semblable, est un produit de ce dernier, et on accorde à la nature une disposition primitive à s'organiser elle-même, selon la différence des espèces. Ce système est celui qui entre le mieux en harmonie avec le raisonnement et l'expérience, tant que le principe n'en sert que de guide au jugement réfléchissant; mais il n'est point employé comme constitutif.

La contemplation de la nature ne conduit pas à un être qui puisse, d'après un principe constitutif, être considéré comme but final de la nature. Nous jugeons un être organisé but de la nature, sans faire attention s'il faut le considérer comme étant ou le but final de la nature, ou le moyen d'arriver à ce but. Il ne s'agit donc, par rapport à un but final

possible de la nature, que de savoir si l'idée en peut exister pour le jugement réfléchissant.

Il faut que les êtres que nous devons juger buts de la nature soient des êtres organisés. Dans la matière inorganique, comme telle, il n'y a aucune raison de la considérer comme but, et nous ne pouvons la considérer comme harmonique, que par son rapport avec les produits organisés. Mais, de toutes les choses naturelles organisées, l'homme est la seule qui soit capable de se penser elle même comme but, d'avoir l'idée de but en général, et de se servir de la nature comme de moyen. Donc l'homme peut être considéré non-seulement comme but de la nature, mais encore comme but final de la nature. La possibilité de ce jugement porté sur l'homme dépend de la nature des buts qu'il se représente. Ces buts tendent-ils à la satisfaction des penchans ? Cette satisfaction n'est pas en son pouvoir, mais bien à la disposition de la nature, et, sous ce point de vue, l'homme ne peut point être regardé comme but final de la nature. Ce but final appartiendrait aussi au mécanisme de la nature, et ne serait pas possible; la raison vient de plus, qui prescrit à l'homme un tout autre but : ajoutons, en outre, le vague et l'imprécision de l'idée de bonheur, que les hommes se font, et que la nature ne peut jamais satisfaire, quand bien même elle voudrait favoriser exclusivement l'homme.

L'homme ne pourrait donc être considéré comme but final de la nature, qu'autant qu'il aurait de l'aptitude à tous les buts. Cette aptitude en général est culture, et ou culture de l'habileté, ou culture de la discipline. La première est la capacité subjective acquise par l'homme de réaliser les buts qu'il se propose. A son égard, l'homme ne peut

point être but final de la nature; car il se soumet au mécanisme naturel, en tant qu'il se laisse déterminer par des besoins factices. D'ailleurs l'expérience historique prouve que la culture de l'habileté n'est possible que quand il y a inégalité de conditions dans l'espèce humaine, inégalité qui entraîne une foule d'obstacles à la culture morale, quoique, d'un autre côté, elle puisse lui être favorable sous plus d'un point de vue. La culture de la discipline est la liberté morale, ou l'indépendance de l'homme des motifs déterminans sensibles. C'est par elle que l'homme seul a le pouvoir de s'élever au-dessus de la nature, et de se concevoir lui-même comme but final de la nature, ce pourquoi il ne peut en aucune manière être considéré, si on le prend comme membre de la nature. C'est là aussi la seule voie qui nous conduise de la téléologie à la croyance en une cause raisonnable du monde, à l'éthico-théologie. Ce qu'on appelle communément physico-théologie n'est rien autre chose qu'une téléologie physique mal entendue. Au contraire, l'homme moralement bon se pense comme but final, et croit que la nature en général sera en accord avec son importance morale. C'est ainsi qu'il arrive par cette réflexion à la croyance en Dieu.

Les ouvrages de Kant qui viennent d'être caractérisés jusqu'ici, la *Critique de la pure raison spéculative*, la *Critique de la raison pratique*, et la *Critique du jugement*, peuvent être considérés comme complétant ses recherches sur les principes rationnels en général, tant pour la connaissance, que pour les actions libres et la faculté du goût. Comme de la détermination de ces principes dépendent l'explication de la possibilité et de la validité de toutes les connaissances, tant théorétiques que pratiques, et la fixation des limites de l'emploi de la raison,

mais que toute recherche relative à cet objet se nomme transcendentale, les ouvrages précités de Kant constituent la philosophie transcendentale.

Il est vrai que Kant lui-même n'appelait sa *Critique de la pure raison*, qu'une idée de la philosophie transcendentale; de sorte que plusieurs modernes, qui, sous ce nom, soupçonnaient plutôt confusément qu'ils ne concevaient clairement une science plus relevée, se sont crus autorisés à prétendre que ces ouvrages de Kant ne renferment que les conditions, et, tout au plus, l'esquisse d'une philosophie transcendentale, mais non, à proprement parler, cette philosophie dans sa réalité complète. Cependant le contenu des ouvrages du philosophe allemand démontre suffisamment le contraire. En ne les appelant qu'une idée de la philosophie transcendentale, il le faisait tant par modestie, que parce que, ne voulant pas devenir trop prolixe, il n'avait pas longuement développé certaines parties intérieures du système, et qu'il était très-facile de remplir les vides qu'il avait laissés en développant les principes qu'il avait indiqués, ce qu'ont fait aussi plusieurs de ses successeurs dans leurs manuels et leurs commentaires sur le kantisme. D'ailleurs, Kant, en publiant son opinion sur le système de Fichte, a eu depuis l'occasion de réfuter formellement cette assertion, et de déclarer que ses ouvrages critiques sont une philosophie transcendentale complète. Ils en sont en effet une dans leur genre.

Mais Kant ne s'est pas borné à exposer la philosophie transcendentale; il a encore écrit sur les branches de la science dont cette dernière fournit les principes. Outre les *Elémens de la science de la nature*, nous avons encore de lui des Elémens métaphysiques de jurisprudence (*Metaphysische Anfangsgruende der Rechtslehre)*, et d'éthique (*Me-*

aphysischs Aufangsgruende der Tugendlehre), deux ouvrages dont je ne puis m'attacher ici à développer le contenu. Au milieu d'explications excellentes, telles qu'on doit en attendre d'un des philosophes les plus profonds et les plus instruits, se trouvent aussi, notamment pour ce qui concerne la jurisprudence, des paradoxes, dont il serait difficile à la raison critique de démontrer la vérité, et que l'expérience ne constate point, quoique les admirateurs enthousiastes de Kant les aient adoptés aveuglément, et qu'ils les aient souvent soutenus avec beaucoup d'animosité. Parmi ces paradoxes se range, entr'autres, le droit matrimonial, tel que Kant l'a déterminé, et tout ce qu'il dit à l'égard du rapport mutuel des souverains et de leurs sujets.

Il a encore écrit deux autres ouvrages fort remarquables : son *Anthropologie* (Anthropologie philosophique), et sa *Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft* (la Religion dans les bornes de la raison). Le premier est un des livres les plus intéressans et des plus instructifs qu'on ait jamais écrit sur le caractère pratique empirique de la nature humaine, et sur son développement physique, intellectuel, moral et politique. En effet, Kant n'y a eu égard qu'au caractère pratique empirique de l'homme, de sorte qu'il a conçu l'idée de l'anthropologie philosophique dans un sens particulier, et non dans celui qu'on a coutume de lui donner, souvent avec beaucoup d'inexactitude. C'est un trésor des remarques les plus fines et les plus originales, que chacun doit étudier, pour peu qu'il soit curieux de se connaître, de se former selon les lois de la raison, et de vivre sagement. L'ouvrage tout récent de Kant, sur la pédagogique, forme une suite précieuse à ce livre intéressant.

Le Traité de la religion au-dedans des limites de

la raison doit être considéré comme un essai d'une philosophie de la religion positive, par rapport surtout au christianisme. Kant y développe les conditions auxquelles une religion positive, et une societé dont le but commun est de pratiquer cette religion, ou une Église, peut être conciliée avec les lois rationnelles de la moralité.

CHAPITRE SECOND.

Suites immédiates de la Philosophie de Kant en Allemagne.

Il se passa quelque temps après la première publication de la *Critique de la pure raison*, sans qu'on fît beaucoup d'attention à ce livre, et sans que la plupart des philosophes, passionnés pour l'éclectisme, soupçonnassent seulement la grande révolution que cet ouvrage et les productions suivantes de son auteur devaient opérer dans la science. On ne commença même à y songer sérieusement et généralement qu'à l'occasion d'une analyse excellente du livre, qui parut dans la *Gazette générale de littérature*, et à celle des *Lettres sur la Philosophie de Kant*, que Reinhold inséra dans le *Mercure allemand*. Reinhold non-seulement peignit avec élégance et clarté les vices et les imperfections de l'état où la philosophie se trouvait alors, mais encore essaya de prouver que ces défauts avaient été corrigés par la doctrine de Kant, qui remplissait, en outre, une foule de lacunes, dont le vide s'était toujours fait vivement sentir jusqu'à lui.

L'enthousiasme que Reinhold et plusieurs autres savans du premier mérite témoignèrent pour le nouveau système, valut de nombreux sectateurs à ce dernier, et engagea au moins à l'étudier. On s'attacha d'abord plus à le bien concevoir qu'à l'examiner avec l'œil de la critique. Mais l'intelligence de cette doc-

trine présentait de très-grandes difficultés, quant aux objets eux-mêmes, parce que l'habitude de populariser la philosophie avait fait perdre celle de suivre des pensées profondes exprimées avec subtilité et avec une grande exactitude scientifique. D'ailleurs, la méthode adoptée par Kant, et sa nouvelle terminologie, contribuaient encore à rendre plus difficile de bien saisir les idées originales qui faisaient la base de ses ouvrages.

En effet, les premiers qui s'élevèrent contre sa philosophie l'avaient évidemment mal interprétée dans plus d'un passage, de sorte que presque toutes les réponses ou réfutations de Kant et de ses sectateurs se bornèrent à dire que les objections qu'on leur faisait provenaient de ce qu'on ne les avait pas compris. Mais peu à peu le sens du système devint de plus en plus clair. Après s'être contenté d'essayer de le concevoir, après s'être vivement disputé sur la manière plus ou moins exacte dont on le saisissait, on s'attacha enfin à l'examiner avec sang froid et impartialité, et des philosophes profonds y découvrirent aussi des imperfections qu'on n'avait ni aperçues ni même soupçonnées dans les premiers momens de l'enthousiasme produit par la vérité, à laquelle on se félicitait d'être enfin arrivé, et dont on s'empressa trop de célébrer la découverte. Cependant, les disciples de Kant avaient conçu une si haute estime pour leur maître, qu'ils pouvaient à peine le croire capable d'avoir commis une erreur. Craignant qu'on n'eût encore fait que l'interpréter faussement, ils n'osèrent pas approfondir leurs propres doutes, ni les avouer ouvertement. Au contraire, ils prodiguèrent toutes les subtilités de la dialectique pour faire disparaître les vices du kantisme, ou pour les masquer au moins d'une manière quelconque : ou bien ils s'en tinrent à ce qui leur semblait incontes-

ɔlement vrai, et attendirent l'éclaircissement de us les points obscurs, des développemens et des rfectionnemens dont le système était encore susptible.

L'argument contre la philosophie de Kant, sur quel Feder, Eberhard, Schwal et beaucoup d'aues antagonistes de cette doctrine, fondèrent leurs bjections, était qu'elle enseigne l'idéalisme, qu'elle étruit toute réalité objective, et qu'elle convertit ɔute la connaissance humaine en une simple aparence subjective.

L'école de Kant émoussa d'abord cet argument, n établissant une distinction entre ce qu'elle appeait l'idéalisme vulgaire et l'idéalisme transcendental. ɔe kantisme soutient seulement, suivant elle, que es principes de la connaissance existent dans la raison de l'homme, que, par conséquent, la possibilité et la validité de la connaissance réelle dépendent de cette raison, que, sous ce rapport, l'entendement assigne à la nature ses lois, et que ces lois ne lui sont point, au contraire, révélées par la nature, mais que la réalité elle-même, qu'on reconnaît d'après les principes de la raison, n'existe en aucune manière objectivement, et se trouve contenue dans la chose en elle-même, hors de nous, et indépendamment de nous, quoique cette chose en ellemême soit égale à X pour notre connaissance. Ainsi donc, le système de Kant ne détruit pas l'objectivité de l'expérience, quant à son fondement réel, et de cette manière tombe le reproche fait à cette doctrine d'être idéalistique dans le sens ordinaire du mot.

Les adversaires des partisans de Kant trouvaient, à la vérité, exacte la distinction établie entre l'idéalisme vulgaire et l'idéalisme transcendental; mais ils ajoutaient que leurs doutes n'étaient pas le moins

du monde affaiblis par là, et que, rigoureusement parlant, la chose en elle-même était incompréhensible. Cependant les kantiens leur répondaient que la chose en elle-même était précisément chose en elle-même parce qu'on ne pouvait la concevoir, qu'elle n'en était pas moins égale à X, mais qu'elle n'était pas, pour cette raison, égale à zéro.

Reinhold crut pouvoir embrasser la défense de la philosophie de Kant, et en compléter l'édifice du côté où il paraissait être imparfait (1). La *Critique de la pure raison* débute par les principes de l'intuition par les sens, d'où elle passe ensuite à ceux des idées et des jugemens. Mais les intuitions et les idées rentrent toutes deux dans l'idée générique commune de la perception. Kant avait supposé, mais non développé cette idée, et cependant il paraissait nécessaire, pour éclaircir la perception, de la développer dans l'esprit de la *Critique de la pure raison*, et de la montrer en relation avec cette dernière. L'examen promettait aussi de mettre l'objectivité des choses hors de doute, et d'éclaircir complétement le rapport de la chose en elle-même à notre connaissance.

Reinhold publia donc une nouvelle théorie de la

(1) *Briefe ueber die kantische Philosophie* (Lettres sur la philosophie de Kant). — *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermægens* (Essai d'une nouvelle théorie de la faculté de percevoir). — *Beytræge zur Berichtigung bisheriger Misverstændnisse der Philosophen* (Mémoires pour rectifier quelques erreurs d'interprétation commises jusqu'à ce jour par les philosophes). — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (Sur le fondement du savoir philosophique). — *Ænesidemus, oder Ueber die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie* (Ænésidème, ou sur les fondemens de la philosophie élémentaire publiée par Reinhold).

iculté de percevoir, qu'il donna en même temps our une philosophie élémentaire. Toute perception blige de distinguer, dans la conscience, un sujet ui perçoit, un objet perçu, et la perception (idée) n nous-mêmes. L'idée en nous doit renfermer quelque chose qui se rapporte à l'objet hors de nous, et qui lui corresponde : contenu qui, nécessairement, doit être un multiple. Mais l'idée doit aussi renfermer quelque chose qui se rapporte au sujet, qui mette l'objet en rapport avec ce sujet : forme, qui, nécessairement, doit être une unité. La perception naît donc de ce que la forme de l'unité de la conscience est mise en rapport avec un multiple donné.

Si on excepte cette détermination de l'idée de la perception, la théorie de la faculté de percevoir publiée par Reinhold ne doit être considérée que comme un commentaire de la science élémentaire de Kant dans la *Critique de la pure raison.* Cet ouvrage de Reinhold, professeur très-estimé de Iéna, où il enseignait la philosophie, causa la plus vive sensation, et fut d'abord admiré avec une sorte d'enthousiasme. Mais, quand on réfléchit avec plus de calme, on s'aperçut que le système de Kant n'y avait rien gagné, et qu'il n'avait, au contraire, servi qu'à faire ressortir encore davantage l'idéalisme de cette doctrine. L'auteur d'*Ænésidème*, livre écrit avec beaucoup d'esprit et de jugement, démontra que cette prétendue philosophie élémentaire ne pouvait pas soutenir ses prétentions, et qu'il était impossible de prouver la réalité des objets par l'idée de la perception, puisque la perception semble bien se rapporter à un objet, mais ne fait aussi que le sembler, et qu'on est dans le doute si cet objet a un fondement purement subjectif ou objectif. Reinhold, ami impartial de la vérité, a depuis reconnu lui-même

l'insuffisance de sa nouvelle théorie de la faculté de percevoir pour arriver au but qu'il se proposait d'atteindre.

Plus on examinait sérieusement et généralement le système de Kant, non-seulement dans sa partie théorétique, mais encore dans sa partie pratique, plus ses antagonistes donnaient de force à leurs objections, et plus il devenait difficile à ses partisans de les réfuter. On peut rapporter aux principaux points suivans les défauts reprochés au kantisme, et en partie même par les plus zélés de ses premiers défenseurs.

I. Après tous les travaux de Kant dans le champ des spéculations théorétiques, on reste encore dans le doute de savoir comment il faut expliquer la liaison de notre connaissance avec les choses en elles-mêmes, puisque, d'un côté, l'idéalisme vulgaire ne suffit pas, et que, d'un autre côté, le système opposé, ou le réalisme, est renversé de fond en comble par la philosophie critique. Kant admet bien une chose en elle-même; mais c'est une idée tout-à-fait vide de sens, absolument anéantie par les principes de la connaissance qu'il admet dans le même temps, de sorte que, sous ce rapport, son système est en contradiction avec lui-même.

Suivant Kant, espace, temps, grandeur, réalité, substance et accidence, causalité, communauté des parties pour former le tout, possibilité, impossibilité, réalité, non réalité, nécessité, casualité, essence, apparence, force, action, passion, repos, sont des principes subjectifs de notre sensibilité et de notre entendement, qui n'appartiennent point objectivement aux choses. Qu'est-ce que c'est donc que la chose en elle-même, que Kant admet, et sur laquelle reposent tant de points de son système, comme la réalité objective de la connaissance, l'ex-

plication de la liberté, et la solution des antinomies cosmologiques de la raison, si cette chose n'existe objectivement jamais, ni nulle part, si elle n'a ni grandeur, ni réalité, si elle n'est ni substance, ni accidence, ni cause, ni effet, ni tout, ni partie, ni possible, ni impossible, ni positive, ni négative, ni nécessaire, ni accidentelle, si elle n'est ni essence, ni apparence, si elle ne fait rien, ne souffre rien, et n'est pas non plus en repos? On ne peut donner aucune réponse à cette question, et on ne l'écarte que par des voies subreptices.

II. Le système de Kant n'est point absolument et systématiquement un et complet. Dans la partie théorétique, on trouve, entre penser et savoir, une différence essentielle, qui s'étend jusqu'aux derniers principes de tous deux. Cependant il faut nécessairement que penser et savoir soient unis ensemble, et qu'ils aient leur fondement dans un seul et même sujet, dans une seule et même raison.

Kant a, il est vrai, indiqué des principes suprêmes pour la pensée et le savoir; mais il s'est contenté de les placer à côté l'un de l'autre, sans faire connaître la cause de leur enchaînement, et sans expliquer comment tous deux se réunissent en un seul et même moi absolu. Il est évident que le principe suprême doit résider dans le moi : il doit donc exister un principe qui s'élève encore au-dessus des principes jusqu'à présent établis de la pensée et du savoir, et d'où ces derniers puissent être dérivés, ainsi que d'une source commune. Comme ce principe suprême de la pensée et du savoir n'est pas encore fixé, il faudrait consacrer des méditations ultérieures à sa découverte.

L'auteur d'*Ænésidème* et Salomon Maimon (1)

(1) *Kritische Untersuchungen ueber den menschlichen*

fixèrent surtout l'attention sur ce défaut du système de Kant. Maimon montra, en outre, que Kant n'avait fait que se perdre dans un cercle vicieux, en développant les principes de la connaissance, et qu'il n'avait ni exposé complétement, ni établi sur des fondemens solides, le système des principes du savoir. Ses bases sont les formes logiques du jugement, d'où il déduit les catégories, tandis qu'il aurait dû, au contraire, déduire les formes logiques du jugement des catégories. En effet, celles-là ne deviennent possibles que par celles-ci, puisque les catégories sont les principes de toute synthèse possible, par conséquent aussi de toutes les formes possibles du jugement.

En outre, les formes logiques du jugement ne se rapportent qu'à la pensée; les catégories doivent être, au contraire, les principes constitutifs de la connaissance réelle. Comment ces formes et ces catégories dépendent-elles tellement les unes des autres, qu'elles soient spécifiquement différentes, et que cependant elles se consolident réciproquement? Quand même encore on voudrait déduire les formes du jugement des seules catégories, on ne conçoit pas, d'abord, comment des formes purement logiques pourraient provenir des catégories comme principes réels, et ensuite d'où il faudrait déduire les catégories elles-mêmes.

Ajoutons encore que l'unité et la complétion d'un système scientifique de la raison exigent principalement qu'on réunisse la philosophie pratique et la philosophie théorétique en un seul principe. Or, comment l'unité est-elle possible au milieu des fa-

Geist, oder das hœhere Erkenntniss-und Willensvermœgen (Recherches critiques sur l'esprit humain, ou sur la faculté de connaître et de vouloir).

cultés différentes qui se manifestent dans la conscience, et ensuite comment la différence des facultés est-elle possible dans cette unité du moi absolu ? Kant n'a discuté aucun de ces points, dont la discussion peut seule répandre un vrai jour sur l'ensemble de la philosophie transcendentale, et en fournir les pierres fondamentales.

Ce philosophe a fait marcher de front les deux facultés principales de l'esprit humain, la raison théorétique et la raison pratique, et il a cherché les principes de chacune à part. La *Critique de la raison spéculative* et la *Critique de la raison pratique* sont des ouvrages tout-à-fait séparés, et sans lien commun. A la vérité, Kant répète souvent que la raison est une unité absolue; mais il n'a pas fait voir comment elle l'est et peut l'être. Ce qu'il a dit de la primatie de la raison pratique prouve seulement que la raison pratique est la première des facultés de l'esprit humain, parce qu'elle en exprime l'intérêt le plus cher. Mais pourquoi l'intérêt le plus cher de la raison est-il pur intérêt pratique ? En quoi consiste la véritable différence entre la raison théorétique et la raison pratique ? Quel est le lien qui les unit toutes deux en une unité absolue, de sorte qu'on puisse établir là dessus un système absolument complet de principes philosophiques ?

L'observation faite par J. S. Beck, que la chose en elle-même, dont Kant avait adopté la supposition dans ses ouvrages sur les principes de la faculté de connaître, est une idée vide de sens, détermina cet habile et profond philosophe à exposer la philosophie critique, en général, d'une manière tout-à-fait nouvelle, et d'assurer que cette exposition est la seule vraie. Suivant lui, la chose en elle-même est absolument indéterminée : ce n'est que l'esprit par lequel sont déterminées l'existence et les qualités des choses

toute réalité dans la connaissance repose sur nos idées subjectives primitives et sur leurs lois.

On méconnaît totalement l'esprit du système de Kant, quand on attribue à son auteur l'opinion que la chose en elle-même jouit d'une existence absolue hors de notre pensée, en quelque sorte comme si elle se dérobait à nos yeux : de cette manière, le kantisme semble un système entièrement idéalistique. Il n'existe réellement rien hors de nous; mais tout ce qui nous semble exister hors de nous ne se fonde que sur notre pensée, ne consiste qu'en notre pensée, et n'existe que par elle.

On ne saurait disconvenir que cette scholie du kantisme ne corresponde, sinon à la lettre, au moins à l'esprit du système, et Fichte porta un jugement exact en disant que Beck fut le premier qui saisit bien le vrai sens de cette doctrine. Mais si on la rapporte cependant à l'idéalisme, c'est comme si on la condamnait devant le tribunal de la saine raison, parce que celle-ci ne saurait jamais être satisfaite de l'idéalisme (1).

(1) On trouve un court aperçu très-bien fait de l'exposition du système de Kant par Beck, dans le manuel de ce dernier, intitulé : *Grundriss der kritischen Philosophie* (Esquisse de la philosophie critique). On a encore de lui un ouvrage plus détaillé, ayant pour titre : *Einzig mœglicher Standpunct zur Beurtheilung der kritischen Philosophie* (Seul point de vue possible pour envisager la philosophie critique). C'est à cause de ce titre que Reinhold a donné le nom de Philosophie du point de vue (*Standpuncts-philosophie*) au commentaire de Beck sur le criticisme.

CHAPITRE TROISIÈME.

Exposition historique du système de Fichte.

Après tant de tentatives ayant pour but de compléter le système de Kant, de l'établir sur des fondemens solides, et de le justifier des reproches que lui faisaient ses antagonistes, on crut ne pouvoir mieux s'y prendre pour remplir ces diverses intentions, que d'essayer de concilier l'idéalisme avec le réalisme, c'est-à-dire, de prouver l'existence réelle de choses hors de nous, et de démontrer dans le même temps comment ces choses peuvent être pensées et connues en idée, avec certains caractères, et d'après certaines lois ; que de s'efforcer, en outre, de réduire la philosophie théorétique et la philosophie pratique à un seul et unique principe. Parmi les essais de ce genre, il faut ranger l'ouvrage de Jean-Gottlieb Fichte (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie* : Sur l'idée de la science de la science, ou de ce qu'on appelle philosophie). En effet, cet écrivain ne songea point d'abord à réfuter le système de Kant; il se proposait bien plutôt de le montrer sous son véritable jour, de le compléter, et de le consolider. Aussi assurait-il très-positivement qu'on ne soupçonnait même pas ce que Kant avait, à proprement parler, voulu dire dans ses ouvrages critiques, et que le sien pouvait seul déchirer le voile du mystère.

Fichte commença d'abord par définir la philosophie la science de la science. En effet, pour que la philosophie constitue une science systématique, il faut qu'elle ait un principe certain par lui-même, et communiquant la certitude à d'autres propositions qui font partie ou qui dérivent de lui. Mais toute proposition se compose : 1°. d'une chose dont on sait (*objet, matière, contenu*) ; 2°. d'une chose qu'on sait de l'objet (*forme du savoir*). Prenons pour exemple A = B. A et B sont l'objet, et l'égalité énoncée entre eux deux est la forme du savoir. Le principe de la science doit donc aussi exprimer le contenu et la forme.

La certitude du principe dépend de ce que son contenu et sa forme se conviennent nécessairement l'un à l'autre. Or, ici s'élèvent plusieurs questions : Comment peut-il y avoir un principe du savoir, qui soit certain par lui-même, et qui soit, par cela même, susceptible d'être le principe de la science? Sur quoi se fonde la différence nécessaire entre le contenu et la forme dans le principe, et cependant aussi la synthèse nécessaire de tous deux? *Comment* ce même principe peut-il *communiquer la certitude* à d'autres propositions, qui doivent cependant différer de lui?

Il est clair que pour répondre à ces questions inévitables, il doit y avoir une science de la science, à l'aide de laquelle seule on peut savoir comment, en général, la science est possible et valable. Cette science de la science tend donc d'abord à démontrer la possibilité de propositions fondamentales quant à la forme et au contenu ; puis, à déterminer les principes fondamentaux suprêmes pour toutes les disciplines ; et enfin, à établir de cette manière l'ensemble systématique de tout le savoir humain.

A son tour, la science de la science est elle-même

une science. Il faut qu'elle ait un principe de son contenu et de sa forme. Il faut donc qu'elle commence par se justifier elle-même. Mais on doit remarquer ici que le principe de la science de la science ne peut point être prouvé par elle-même. En effet, toute preuve suppose un principe supérieur, par lequel on prouve; où il n'y a point de principe supérieur semblable, aucune preuve n'est non plus possible; mais il n'y a point de principe supérieur à celui de la science de la science; ce principe doit être lui-même le principe suprême, et établir tout ce qui est susceptible d'être prouvé; tout savoir et toute espèce de preuves doivent reposer sur lui; ainsi donc il ne peut point être prouvé par la science de la science elle-même; mais il n'est pas non plus possible de le prouver par aucune autre science; car on a admis précédemment que toutes les disciplines dépendent de la science de la science; donc la science de la science est la science suprême, et toutes les autres sciences lui sont subordonnées; or, jamais le suprême ne se laisse prouver par ce qui est au-dessous de lui.

Le résultat est donc que la science de la science est absolument possible et valable par elle même, ou qu'elle est science de la science parce qu'elle est science de la science, quoiqu'on puisse toujours concevoir logiquement une condition supérieure à l'infini, mais qui ne saurait jamais être réalisée.

Jusqu'ici il n'a été question que d'un principe unique, absolu quant au contenu et à la forme. Mais on peut encore concevoir deux principes, dont l'un serait absolu quant à la forme et non quant au contenu, tandis que l'autre le serait quant au contenu et non quant à la forme. De cette manière donc, les principes suprêmes possibles de la science de la science se trouveraient épuisés. Mais

on ne doit pas oublier cependant que les deux derniers demeurent toujours subordonnés au principe suprême de la science de la science, et doivent être déterminés par lui, parce que seul il exprime le contenu absolu, et la forme absolue, pour toute connaissance humaine.

Ce que Fichte suppose dans son idée hypothétique de la science de la science, c'est qu'il y a réellement un système dans le savoir de l'homme; de sorte que la connaissance part d'un principe, et revient à ce même principe. C'est là un postulat nécessaire; car s'il n'y a point de système semblable, tout le savoir humain est sans fondement, et toute la connaissance humaine n'est qu'une rapsodie accidentelle. Mais, quant à la question de savoir si le système du savoir humain est un simple postulat, ou s'il existe réellement, c'est ce que nous ne pouvons pas décider avant d'avoir établi la science de la science elle-même. En outre, si toutes les autres sciences sont à la science de la science dans le même rapport que le fondé à son fondement, on se demande : A quoi peut-on reconnaître que la science de la science embrasse toutes les disciplines possibles? On répond qu'on le reconnaît à ce qu'il est possible de prouver que le principe de la science de la science est suprême et épuisant, et qu'il ne peut y en avoir d'autre que celui qu'on a établi. Or, un principe est suprême et épuisant, quand il conduit à toutes les propositions établies, et que toutes ramènent à lui.

Mais de quelle manière la science de la science, comme telle, se distingue-t-elle des disciplines particulières qui empruntent d'elle leurs principes? La science de la science renferme la manière d'agir nécessaire de l'esprit humain, et en même temps un pouvoir de liberté d'agir en général. S'il faut main-

tenant que la liberté d'agir en général soit déterminée particulièrement en conformité de cette manière d'agir nécessaire, cela ne peut point arriver dans la science de la science, précisément parce que celle-ci ne renferme rien autre chose que la manière nécessaire d'agir, et la liberté d'agir en général; mais il faut que cela arrive dans les sciences particulières, qui se distinguent positivement en ce qu'elles impriment une certaine direction à la liberté d'agir. Le propre des disciplines particulières consiste donc en ce qu'elles donnent une certaine direction à la liberté de la réflexion, quoique cependant la réflexion doive être conforme à la manière nécessaire d'agir de l'esprit humain. Ainsi, par exemple, la science de la science donne l'espace, et le point dans l'espace, comme limites absolues. En même temps, elle laisse à l'imagination la liberté de placer le point dans l'espace où il lui plaît. Tant que cette liberté demeure vague et indéterminée, on se trouve dans le domaine de la science de la science; mais dès qu'elle acquiert une direction déterminée, on quitte le domaine de la science de la science, et on se trouve dans celui d'une science prticulière, qui s'appelle géométrie. Il suit de là, que la logique n'est point non plus une discipline philosophique proprement dite, une partie de la science de la science, mais qu'elle est une science particulière.

Outre la différence indiquée précédemment, on distingue encore la suivante, entre la science de la science et les disciplines particulières. La science de la science a seule la totalité absolue. Mais comme les autres disciplines partent de la liberté, et que la réflexion peut s'étendre à l'infini, elles sont des données infinies. En effet, la science de la science doit déterminer la manière nécessaire d'agir de l'esprit humain; il ne peut et ne doit donc rien lui

manquer de ce qui existe nécessairement dans la conscience : il lui appartient même donc qu'elle soit nécessairement complète, ou qu'elle ait la totalité absolue. Au contraire, les directions déterminées de la liberté de réflexion sont accidentelles ; nous pouvons choisir, tantôt celle-ci, tantôt celle-là, à l'infini, et c'est pour cette raison que les sciences particulières ne sont jamais complètes. Aussi l'expérience nous apprend que toutes les disciplines empiriques, comme particulières, font continuellement des progrès. Il en est même ainsi des sciences particulières pures : les mathématiques sont susceptibles de progrès à l'infini.

Il reste encore une question à résoudre pour achever de déterminer la caractère de la science de la science : Comment cette science se comporte-t-elle à l'égard de son contenu, ou de son objet ? Primitivement il y a des actions dans l'esprit humain. Ces actions constituent le quoi de la science de la science, son contenu absolu. Elles arrivent d'une certaine manière, et cette manière est le comment de la science de la science, sa forme. On peut donc dire qu'avant que l'on conçoive une science de la science comme système, le contenu et la forme existent dans l'esprit humain, où ils sont inséparablement unis, et tous deux pris ensemble forment l'objet de la science de la science en général. Il n'est pas du tout nécessaire ici que les actions de l'esprit suivent dans la conscience le même ordre que celui dans lequel la science de la science, comme système, les classe. Au contraire, ces actions peuvent apparaître sans aucun ordre dans la conscience. C'est seulement lorsqu'il est question de les représenter en une discipline systématique, qu'il faut qu'elles soient dans un certain ordre, suivant lequel l'une semble être la suprême, celle à laquelle toutes les autres

sont subordonnées, et sans laquelle celles-ci ne seraient point possibles.

Mais ce qui donne à la science de la science la forme d'une discipline systématique, c'est que l'homme élève sa manière nécessaire d'agir, comme telle, à la conscience. Il se rencontre une difficulté ici, savoir, que la conscience elle-même fait partie des actions nécessaires de l'esprit humain. Comment donc parvenir à porter la conscience dans la conscience? Comment apprendre, à l'aide de la conscience, comment la conscience se fait elle-même ?

Fichte résout cette difficulté de la manière suivante : Toute action nécessaire de l'esprit est portée par la réflexion dans la conscience, parce qu'en même temps on fait abstraction de tout ce qui n'est point elle. On en a fait autant pour ce qui concerne la conscience elle-même. On écarte par abstraction tout ce qui n'appartient pas à la conscience pure, et ainsi on arrive enfin à une unité absolue, qui embrasse toutes les connaissances, qui leur sert de base à toutes, et qui les rend toutes possibles, au pur moi absolu par opposition au moi empirique. En général, on arrive à la science de la science par réflexion et par abstraction; car c'est là dessus que repose la méthode. Mais la réflexion et l'abstraction doivent avoir lieu d'après les lois de la logique, et on ne peut connaître ces lois que par la science de la science. Pour éviter ici de tomber dans un cercle vicieux, il ne reste plus d'autre parti à prendre que de commencer par postuler les règles logiques comme valables absolument, et de voir si, et jusqu'à quel point, elles se laissent ensuite démontrer par la science de la science.

En outre : La réflexion est une pensée; mais il ne suit pas de là que l'objet de la réflexion soit également une pensée. Le moi est pensé dans la science

de la science ; il ne s'ensuit pas qu'il soit pensé simplement comme pensant, comme intelligence : il pourrait avoir aussi d'autres déterminations. La pensée est la première action, l'action absolument suprême du philosophe, comme tel ; car le philosophe ne peut qu'agir avec réflexion, et la réflexion est toujours une pensée ; mais l'action la plus absolue de l'esprit humain pourrait bien être autre.

Pour déterminer les principes de la science *de la* science, il faut partir de quelque chose de certain et d'indubitable dans la connaissance commune. Telle est la proposition qu'*A est A*. Cette proposition exprime une liaison logiquement nécessaire, qu'on peut exprimer par *X*, et qu'on admet absolument sans raison ultérieure. Comme X existe en moi, *A* doit aussi exister en *moi*, *moi* étant la chose à laquelle *X* se rapporte. Au lieu de *A est A*, on peut donc dire : *Je suis moi*. Cette proposition exprime non-seulement la forme nécessaire = *X*, mais encore le contenu nécessaire *moi* absolu. *Elle est donc le principe suprême.*

La proposition : *Je suis moi*, est un jugement. Le jugement s'annonce dans la conscience comme une opération de l'esprit. Le caractère primitif du moi est donc l'activité. Le moi se fixe lui-même : il est à la fois agissant, et produit de l'action. L'activité primitive du moi consiste en une réflexion sur lui-même, qui a son fondement dans un choc contre l'activité infinie postulée pour la science de la science théorétique, au moyen duquel choc le moi se fixe lui-même comme sujet, et résiste comme objet à ce choc.

Ce premier principe est absolu quant à sa forme et à son contenu. Le second l'est quant à la forme, et non quant au contenu. Le voici : *Le moi n'est pas non moi.* D'après la forme, il exprime une op-

position qui ne peut point être dérivée du premier principe, lequel, par sa forme, exprime une fixation; il est donc absolu quant à la forme. Mais, quant au contenu, il est déterminé par le premier principe; car le non moi n'est possible que par rapport à un moi. Abstraction faite du contenu dans le premier principe, il est le principe logique de fixation (*axiome de l'identité*), de même qu'abstraction faite du rapport au contenu, le second est le principe logique d'opposition (*axiome de la contradiction*).

Les deux premiers principes de la science de la science en supposent encore un troisième, qui serait absolu quant à la forme, et non quant au contenu. Ici, il est douteux qu'il pût y avoir un contenu absolu du troisième principe, puisque toute réalité doit déjà être contenue dans le premier principe, et déterminée par lui. En outre, le troisième principe doit contenir à la fois une fixation et une opposition; mais comment le moi peut-il à la fois fixer et opposer en lui, sans détruire l'identité de la conscience, c'est-à-dire, celle du moi lui-même?

On ne parvient à résoudre ce problème que par un raisonnement captieux. Il doit y avoir encore un contenu absolu pour le troisième principe, de sorte qu'il n'est subordonné au premier que par sa forme: c'est-à-dire, qu'il faut une action du moi rendant l'opposition du moi et du non moi possible dans le moi, sans que le moi lui-même soit cependant détruit. Mais la réalité et la négation ne peuvent, sans se détruire, être opposées l'une à l'autre, dans un même sujet, que quand elles se bornent mutuellement. Donc, ce serait à l'idée des bornes *à priori* (limitation) que l'action cherchée correspondrait. Borner, c'est détruire, non entièrement, mais en partie, une réalité par la négation. L'idée de bornes

conduit donc aussi au caractère de la divisibilité dans le moi. Tout divisible est un *quantum* : il doit donc y avoir, dans le moi, un *quantum* divisible; de sorte qu'il y a dans le moi quelque chose qui peut aussi-bien être fixé que détruit, sans que le moi lui-même s'en trouve détruit. Ce moi divisible est essentiellement différent du moi absolu. On ne peut rien dire de plus de ce dernier, sinon qu'*il est*. Il est la pure réalité, et aussi la seule réalité qui comprenne tout : il n'a point d'attributs, mais il fait la base de tous les attributs; il est un *quoi* indéterminé, qu'on ne peut pas définir autrement. Comme moi absolu, on l'admet aussi indivisible, et le non moi n'est absolument rien, par opposition à lui. Au contraire, le moi divisible est lui-même, comme tel, opposé au moi absolu, parce qu'il est limitable, et on peut lui opposer le non moi comme grandeur négative. Le moi divisible communique au non moi la réalité, qui n'appartient point au moi indivisible, et *vice versâ*. C'est après cette opposition seulement qu'on peut dire de tous deux qu'ils sont quelque chose; car, en eux-mêmes, ils ne sont rien; c'est-à-dire, qu'où il n'y a point d'objet, il n'y a pas de sujet, et qu'où il n'y a pas de sujet, il n'y a point d'objet.

Le troisième principe de la science de la science s'exprime donc par la formule suivante : *Le moi oppose au moi divisible un non moi divisible*. Fait-on abstraction du contenu, c'est là le principe logique de la raison suffisante.

Maintenant, ce sont, d'après Fichte, ces principes de la science de la science qui rendent toute philosophie possible. Nulle philosophie ne peut s'élever au delà d'eux, et il faut de toute nécessité y revenir, quand on veut établir un système philosophique solide et valable.

Il importe de rappeler encore, à ce sujet, que la

nécessité d'opposer et d'unir d'une certaine manière repose sur le troisième principe. Au contraire, la nécessité d'unir en général repose sur la thèse, comme absolu premier et suprême. La forme du système se fonde sur la synthèse suprême. C'est en vertu de la thèse suprême qu'il doit et qu'il peut y avoir, en général, un système. La thèse donne donc au système l'unité dernière, le soutien et le complément. Si on demande en quoi réside la nécessité de cette thèse elle-même, puisqu'une loi de la raison veut que nous ne nous arrêtions jamais à une thèse, mais que nous nous informions toujours de son fondement, on répond que le problème relatif à la nature de ce fondement n'existe que sous le rapport logique, et qu'il ne peut absolument être résolu que par approximation à l'infini. En effet, si on voulait essayer de le résoudre, le fondement qu'on pourrait découvrir ou postuler, serait toujours une nouvelle thèse, et on verrait reparaître de nouveau le problème dont on avait précédemment la solution à donner. Ainsi donc, quant à la thèse absolue, on ne peut concevoir que le problème de son fondement, mais jamais en donner la solution, laquelle se perd dans l'infini.

Du troisième principe de la science de la science dérivent immédiatement les idées d'un principe de la relation et d'un principe de la distinction. L'opposition du moi et du non moi ne peut avoir lieu que parce qu'on les rapporte tous deux au moi absolu, ou que l'indentité de conscience demeure toujours la même. C'est ce qu'on peut exprimer de la manière suivante : L'opposé est égal à son opposé dans un caractère X, qui est le principe commun de relation. Réciproquement, tout égal est opposé à son égal dans un caractère X. S'il n'y avait pas de caractère qui distinguât les deux égaux l'un de l'autre, ils

seraient tous deux rigoureusement identiques, et ne constitueraient plus des choses, mais ne feraient qu'une seule et même chose.

L'X, qui sert à distinguer les égaux, est leur principe de distinction. Le rapport de chacun, le principe de relation et le principe de distinction, à l'ensemble de la connaissance, a quelque chose de particulier. Si on prend un jugement par rapport à son principe de relation, le but de la réflexion est une synthèse. Le principe de relation est donc le principe de toute synthèse des jugemens, c'est-à-dire, le principe de toute pensée en général. En effet, si on considère le moi comme le principe de relation dernier et suprême, le principe de toute synthèse possible existe en lui, et sans le moi aucune synthèse n'est possible, parce qu'on ne rencontre au-dessus de lui aucun principe supérieur de relation, dans lequel des opposés puissent être réunis.

Mais si l'on prend un jugement par rapport à son principe de distinction, le but de la réflexion est toujours une antithèse. Ici on ne remonte pas à un moi absolu, comme principe suprême, mais on descend à une idée plus inférieure, dans laquelle les choses auparavant égalisées sont maintenant opposées l'une à l'autre. Ces réflexions sur un principe de distinction se perdent dans l'infini, parce qu'on ne peut jamais arriver au dernier principe du divisible. Cependant, quoique ce soit là le cas du principe de distinction, il ne faut pas en tirer la conclusion qu'il est indépendant du moi, et que ce moi renferme seulement le principe de relation, qu'il ne puisse que réfléchir sur le principe de distinction, sans que celui-ci existe en lui *à priori*. Au contraire, il faut établir le principe suivant de la science de la science : *Il n'existe nulle part rien autre chose que le moi, et le moi existe parce qu'il existe. Ce*

qui existe, n'existe que dans le moi, et pour le moi. Il ne peut donc absolument rien y avoir qui soit indépendant du moi, et qui jouisse par soi-même d'une existence absolue.

Toute la méthode du développement de la science de la science est déterminée par la réflexion sur le principe de la distinction, et sur celui de la relation. Fichte cherche d'abord les produits antithétiques dans le moi, et il s'efforce ensuite d'en trouver la synthèse. Il continue de cette manière, tant qu'il est possible de réunir les produits antithétiques, et d'arriver à leur synthèse. Lorsqu'il n'est plus possible d'opérer cette synthèse, on est parvenu aux bornes de la science de la science théorétique; et il ne reste plus qu'une question, celle de savoir si on ne pourrait pas trouver encore quelque éclaircissement dans la partie pratique de la science de la science. Ici on ne peut indiquer que les résultats.

Le principe à développer dans la science de la science est le suivant : Le moi divisible et le non moi divisible sont fixés par le moi absolu, et dans lui, comme mutuellement déterminables l'un par l'autre, de sorte que la réalité de l'un borne la réalité de l'autre. Mais on peut résoudre ce principe en propositions ou produits antithétiques, comme Fichte les appelle :

A. *Le moi se fixe comme déterminé par un non moi.*

B. *Le moi se fixe comme déterminant le non moi.*

C'est sur ces deux propositions que roule toute la dispute relative à l'idéalisme et au réalisme. Il s'agit donc de chercher à les concilier. La dernière ne peut point être prise en considération dans la science de la science théorétique; car, jusqu'à présent, on n'a point encore prouvé la réalité du non moi, de sorte

qu'on ne peut pas non plus concevoir comment le moi pourrait détruire ou limiter une réalité de ce non moi. A la vérité, cette proposition se trouve contenue dans le principe. Il faut donc expliquer d'une manière quelconque comment elle y est contenue, et quelle signification on doit lui accorder. Mais il est possible que cette explication se donne un jour de telle sorte, qu'il ne soit cependant point nécessaire pour cela d'accorder la réalité absolue au non moi.

Au contraire, la première proposition : Le moi se fixe comme déterminé par le non moi, ne peut pas être renversée, sans qu'on détruise dans le même temps l'unité de la conscience, parce que si nulle opposition du non moi n'est possible pour le moi, nulle conscience n'est non plus possible. Où il n'y a point d'objet, il n'y pas non plus de sujet. Donc il faut nécessairement développer et prouver cette proposition.

Il doit y avoir un non moi (un objet) *pour le moi*, ne peut signifier autre chose, sinon que le moi doit accorder au non moi une réalité, que celui-ci, pris objectivement en lui-même, n'aurait point; car, pour le moi, il n'y a et ne peut y avoir de réalité que celle qui est accordée par lui. Donc en tant que le moi admet une chose comme hors de lui et différente de lui, ce n'est pas moins le moi lui-même qui fixe la chose. Penser des choses hors de nous est une manière d'agir du moi, par laquelle il détruit une réalité en lui, et place dans un non moi cette même réalité détruite en lui. De cette manière, le non moi devient quelque chose de réel pour le moi; mais il ne le devient qu'autant et qu'en proportion que le moi lui communique de sa propre réalité.

Dans le langage vulgaire, et aussi dans celui du dogmatisme philosophique, système opposé à la

science de la science, fixer une réalité dans le non moi, quoique cela ne puisse avoir lieu que par et pour le moi, s'appelle une action des choses extérieures sur le sujet pensant, et on se figure alors les choses comme entièrement indépendantes du sujet pensant, comme existantes sans sa coopération. On pourrait se contenter de ces expressions, pourvu qu'on voulût les bien concevoir. *Les choses agissent sur nous*, correspond à *Nous opposons les choses, comme non moi, à notre moi*, et nous limitons ainsi notre moi, quoique ce soit nous qui agissions ici, et non les choses. Mais si, par ces expressions, on entend des réalités hors de nous, qui ne soient point du tout déterminées par le moi, il reste à savoir comment ces réalités sont unies avec le moi, comment la réalité peut pénétrer dans le moi. Si on prend la proposition précédente à rebours : Il doit, en général, y avoir un moi pour le non moi, c'est seulement comme si on disait que le moi ne peut fixer quelque chose en lui que parce qu'il ne le fixe pas dans le non moi. Quelle que chose qui arrive ici, de l'un ou de l'autre de ces deux cas, l'action réciproque du moi et du non moi est toujours absolument nécessaire, parce que sans elle le moi ne pourrait être nulle part. En d'autres termes, pour que nous ayons la conscience de nous-mêmes, il faut toujours qu'il se rapporte à notre conscience quelque chose qui soit différent de nous, par conséquent, un non moi : sans cela la conscience n'est pas possible. Le moi doit, en général, fixer aussi certainement qu'il est un moi : seulement il n'a pas besoin de fixer uniquement en lui, et il peut aussi fixer hors de lui ; il y a réciprocité nécessaire du moi et du non moi.

De ces développemens, il suit que :

I. Activité et passion du moi sont, par rapport au non moi, une seule et même chose. Le moi doit

fixer quelque chose, par conséquent être actif; ce qu'il fixe, il se l'oppose à lui-même; il fixe donc un non moi : en tant qu'il s'oppose le non moi, il souffre de la part de ce non moi; mais il n'en souffre qu'en tant qu'il se l'est opposé par sa propre activité. Le non moi est son propre produit : c'est pourquoi activité et passion du moi sont identiques. La même chose a lieu en sens inverse, par rapport à l'activité et à la passion du non moi.

II. Le fondement idéal et le fondement réel, d'où dépend toute intelligibilité du fait qu'il y a une connaissance d'objets hors de nous, constituent donc un seul et même fondement dans l'idée de l'activité du moi. Pour que je reçoive un objet hors de moi dans la conscience, il faut que le moi lui-même le fixe. Le moi doit, par conséquent, être considéré comme le fondement idéal de la pensée de l'objet : l'objet n'existerait pas sans l'activité idéale du moi. Mais l'objet doit aussi être opposé au moi : il faut qu'on se le représente comme agissant sur le moi. Cette opposition de l'objet est le fondement réel de la pensée. Cependant, cette opposition de l'objet n'est autre chose que la fixation de l'objet lui-même. La différence ne consiste que dans la manière dont on se figure en cela le moi. Si on se figure le moi actif, et l'objet ou le non moi passif, on pense le fondement idéal de l'efficacité. Si on se figure, au contraire, le moi comme l'objet actif, on pense le fondement réel de l'efficacité. Mais tous deux sont, en eux-mêmes, parfaitement identiques. Le fondement de l'efficacité, sur lequel toute connaissance repose, est seulement idéal en tant qu'il est réel, et réel en tant qu'il est idéal. De cette manière, les prétentions de l'idéalisme et du réalisme se trouvent conciliées, au sentiment de Fichte, et le vrai système de la science philosophique est trouvé.

A l'explication générale de la possibilité de la connaissance des objets, en général, Fichte fait succéder une théorie transcendentale de la faculté de penser dans le sens le plus étendu, théorie dont je vais indiquer brièvement les points principaux.

Penser, en général, devient possible par une action mutuelle entre le moi et le non moi, action dans laquelle on peut concevoir le moi comme actif, et le non moi comme passif, ou, en sens inverse, le moi comme passif, et le non moi comme actif, parce que la passion et l'activité forment un seul et même état du moi. La direction du moi sur le non moi est inverse de la direction du non moi sur le moi. Donc, en pensant, l'esprit flotte entre des directions opposées. Cette vacillation de l'esprit entre des directions opposées est un effet de l'imagination, laquelle figure en quelque sorte, c'est-à-dire, élève à la conscience, l'activité et la passion du moi, qui sont réunies par l'idée de l'action réciproque du moi et du non moi. Cette même vacillation de l'esprit, qui est figurée ou imaginée, est ce qu'on appelle l'intuition en général. Mais, à cet égard, il reste encore à déterminer ce que sont le sujet qui voit et l'objet qui est vu: il n'y a encore de déterminé que l'état de l'esprit en général, qu'on appelle voir.

Pour que je voie le moi, il faut qu'il se fixe lui-même comme voyant: il faut donc qu'il se fixe aussi comme actif. En tant qu'il se fixe lui-même comme actif, il s'oppose quelque chose qui n'est pas actif, mais qui est passif. Ce passif est nécessairement une chose vue (non moi). De là il suit que l'action du moi fixant la chose vue n'est point une réflexion, n'est point une opération allant en dedans, mais une opération allant en dehors, par conséquent une production. De là vient aussi que le commun des hommes s'imagine que l'objet de la pensée est hors de

l'esprit, et qu'il pénètre dans le moi, mais ne songe pas qu'il est produit par ce moi. Il n'y a que le philosophe, qui, à force de méditations, puisse découvrir comment l'objet ou le non moi prend, à proprement parler, naissance pour le moi.

Le voir ne devient intuition, que quand il est fixé comme tel. Mais il faut trois choses pour cela : 1°. l'action de fixer elle-même; elle a lieu par la spontanéité absolue du moi, et elle n'appartient en conséquence non plus qu'à la faculté absolument fixante dans le moi, la raison; 2°. ce qui est fixé, ou doit l'être; c'est l'imagination, en tant que son activité reçoit des bornes de la fixation; 3°. ce qui résulte de la fixation de l'imagination, ou le produit de l'imagination dans son action de flotter (*l'intuition*).

Maintenant, il y a bien une intuition, en général, fixée; mais dès qu'elle serait fixée, elle échapperait aussi à la conscience. L'imaginé, ce qui constitue la matière de l'intuition, doit donc être maintenu, pour être représenté dans la conscience comme une réalité; car ce qui serait fixé à chaque moment, mais disparaîtrait aussi de la conscience à chaque moment suivant, ne pourrait jamais être *connu pour* une réalité. Or, afin que cette *consolidation* nécessaire s'effectue, il faut qu'il y ait une faculté particulière; et ce ne peut être ni la raison absolument fixante, ni l'imagination productive; mais c'est une faculté différente de toutes deux, et qui tient le milieu entr'elles. C'est ce par quoi une chose fugitive subsiste, est en quelque sorte comprise, arrive à la réalité. Aussi l'appelle-t-on, avec raison, l'entendement. Mais l'entendement n'est entendement qu'autant qu'il y a quelque chose en lui; et tout ce qui est, ou toute chose fugitive qu'on peut concevoir comme subsistante, n'existe que dans l'entendement. On peut donc dire que ce dernier est l'imagination

fixée par la raison, ou la raison pourvue d'objets par l'imagination. Du reste, c'est une faculté calme et inerte de l'esprit, le simple réceptacle de ce qui a été produit par l'imagination et déterminé par la raison. C'est là la même idée que celle que Kant avait manifestée à l'égard de l'entendement, comme faculté des catégories. Les catégories sont seulement les principes qui donnent la réalité aux objets vus, ou au moyen desquels le vu est représenté à l'esprit comme une réalité. Il n'y a point d'activité dans les catégories elles-mêmes.

Cependant, de ce que l'entendement consolide et fixe les intuitions, il découle plusieurs conclusions intéressantes :

I. *La réalité n'existe que dans l'entendement.* L'entendement est, à proprement parler, la vraie faculté du réel : c'est en lui que, rigoureusement parlant, l'idéal devient réel. Avant que l'intuition arrive dans l'entendement, elle n'est qu'une simple conscience vague d'un quelque chose indéterminé, d'un imaginé indéterminé. L'imagination produit ou enfante la matière de la réalité; mais il n'y a proprement point de réalité en elle. Son produit ne devient quelque chose de réel, que par l'intellèction dans l'entendement. Nous n'attribuons pas la réalité à ce dont nous n'avons la conscience que comme d'un produit de la simple imagination, mais bien à ce que nous rencontrons comme renfermé dans l'entendement. D'un autre côté, nous n'accordons pas à ce dernier la faculté de produire, mais seulement celle de conserver.

Mais, à cet égard, il faut faire la remarque suivante : Quoique l'imagination fournisse la matière de l'intuition, qui est fixée dans l'entendement, et qui y reçoit la réalité, cependant l'entendement n'a pas immédiatement lui-même la conscience de la

manière dont la matière de l'intuition pénètre en lui ; il ne fait que recevoir la matière, en quelque sorte sans s'inquiéter d'où elle lui vient.

De là provient aussi l'opinion commune qu'il y a une réalité des choses hors de nous, réalité qui est indépendante de nous, et qui existe entièrement sans notre coopération. Car il faut de profondes méditations pour acquérir la conscience qu'on engendre soi-même la matière, méditations auxquelles le vulgaire et les savans eux-mêmes n'ont pas coutume de se livrer.

II. *Le produit de l'imagination ne peut être fixé dans l'entendement que par la raison.* La raison est seule la faculté absolument fixante. Mais l'opération par laquelle la raison détermine un produit de l'imagination dans l'entendement, s'appelle penser. Par là le moi purement vu auparavant se fixe comme un sujet pensant; et, *vice versâ*, en tant que l'objet (non moi) est déterminé par la pensée, il cesse d'être un objet vu, et il devient un objet pensé (une idée objective).

L'action réciproque du moi et du non moi, sur laquelle reposent toute pensée et toute connaissance d'objets, est absolument postulée dans la science de la science théorétique discutée jusqu'ici, quant à ce qui concerne son principe. Le moi fixe, il est vrai, le non moi; car il ne peut rien y avoir nulle part que ce que le moi fixe; mais il ne fixe cependant le non moi que parce que son activité, qui s'étend originairement à l'infini, est bornée ou réfléchie sur elle-même par quelque chose d'extérieur, par un choc. Il s'agit donc principalement de chercher la cause de ce choc, en tant qu'elle se laisse aussi déduire du moi, si l'on veut que toute la science de la science ait un fondement solide et sûr. En effet, ce choc renferme toute la réalité du moi, parce que le moi ne peut pas avoir la conscience de lui-même,

s'il n'y a pas un non moi qu'il s'oppose, et ce non moi suppose, à son tour, nécessairement le choc contre le moi.

Par conséquent, tant qu'on n'a pas expliqué la cause du choc primitif contre le moi par le moi lui-même, la science de la science flotte dans le vague, et les assertions : *Le moi est un tout; Il y a une réalité infinie; Il n'existe rien que ce que le moi fixe,* sont des propositions vides de sens, réfutées par l'impossibilité de prouver ou d'expliquer le postulat sur lequel elles se fondent, savoir, qu'il y a un choc primitif contre l'activité infinie.

Fichte a eu assez de bonne foi pour ne pas dissimuler cette difficulté, et, véritablement, il ne lui aurait servi de rien de chercher à la cacher. Mais, maintenant, on ne peut absolument point, d'après les prémisses exposés jusqu'ici, expliquer la cause de l'action réciproque du moi et du non moi. Il ne reste donc plus qu'à admettre cette action réciproque absolument comme un fait primitif, qui non-seulement n'a pas besoin d'explication ultérieure, mais dont il serait même absurde d'exiger l'explication.

Mais on ne peut pas admettre que l'action réciproque du moi et du non moi n'ait point besoin d'explication. Le moi lui-même la précédait pourtant, et on ne peut écarter la question suivante : Comment le moi arrive-t-il à l'action réciproque? Le moi est ce qu'il est, et parce qu'il est. D'où vient donc maintenant le non-moi, qui est absolument opposé au moi? D'où provient l'action du non moi sur le moi? Si on voulait cependant supposer l'existence pure et absolue de l'action réciproque du moi et du non moi, l'idéalisme le plus décidé en serait la suite, puisque tout doit être fixé par le moi, et que rien ne peut exister hors du moi. Mais personne

ne voudra admettre cet idéalisme comme un fait primitif de la philosophie : on ne peut pas le postuler absolument; il faut bien plutôt démontrer par de bons argumens, ou qu'aucun système philosophique n'est possible, ou que l'idéalisme est le seul valable. Il n'est donc rien moins qu'absurde de s'informer de la cause de l'action réciproque du moi et du non moi. Le réalisme est, de son côté également, un système estimé en philosophie, qui, de tous temps, a compté pour sectateurs non-seulement le commun des hommes, mais encore les philosophes les plus recommandables, et qui n'est point du tout réfuté parce qu'on postule le contraire, parce qu'on établit l'idéalisme en fait.

A la vérité, il semble que la science de la science échoue contre le choc postulé, tout comme ce que Fichte appelle dogmatisme échoue contre la chose en elle-même qu'il postule. Quelques efforts que Fichte ait faits pour ne point admettre de chose en elle-même, et quoiqu'il ait bien plaisanté les dogmatistes de ce qu'ils ne pouvaient point montrer cette chose en elle-même, cependant il paraît être tombé lui-même dans la faute qu'il reprochait aux autres. La chose en elle-même des dogmatistes n'est que le choc postulé contre l'activité du moi; car il est indifférent d'appeler chose, ou impression, ou choc, ce qui agit sur le sujet pensant.

En outre, par le choc postulé, Fichte rend le caractère de son système très-équivoque, en tant qu'il ne doit être ni un idéalisme, ni un réalisme, mais une doctrine intermédiaire, ou plutôt une réunion de tous deux. Ou la cause du choc existe dans le moi, ou elle existe hors et indépendamment de lui. Dans le premier cas, on ne conçoit point comment il serait possible de distinguer la science de la science d'un idéalisme dogmatique. L'idéaliste dog-

natiste fait aussi provenir tout du moi, et soutient nême que l'idée du moi, que quelque chose du lehors, agit sur lui, a son fondement en lui. Dans e second cas, si la cause du choc contre le moi xiste hors et indépendamment de lui, il n'est pas lus facile de distinguer la science de la science d'un éalisme absolu. Le réaliste place également la cause les idées objectives hors du moi, et l'appelle chose n elle-même. Il est vrai qu'il ne peut pas montrer a chose en elle-même; mais ce reproche s'applique ussi à la cause objective du choc, qu'on ne saurait non plus démontrer dans l'expérience, puisque tout e que nous appelons objet, en tant qu'il est déterminé par notre faculté subjective de penser, ne peut cependant jamais passer pour la chose en elle-même.

Le parti que Fichte prit pour donner l'explication nécessaire de la cause du choc contre le moi, est, à la vérité, très-ingénieux, bien qu'il ne soit rien moins que satisfaisant. La science de la science théorétique, dit-il, ne peut pas fournir l'explication. Elle se borne au principe, le moi se fixe comme déterminé par le non moi; et l'explication n'est pas renfermée dans cette proposition. Au contraire, on suppose ici qu'un non moi, qui détermine le moi, ou qu'une cause du choc contre le moi, existe déjà, c'est-à-dire, a déjà été expliquée. Ce choc est donc aussi tout-à-fait incompréhensible dans la science de la science théorétique. Supposé qu'il y en eût une raison, et qu'on pût indiquer cette raison, on ne saurait cependant la faire connaître dans la science de la science théorétique. Il serait possible qu'on la rencontrât dans le moi, en tant qu'il est pratique. Mais alors aussi elle appartiendrait à la partie pratique de la science de la science, et le besoin de son explication, qui ne peut pas être satisfait mainte-

nant, indique le passage de la partie théorétique à la partie pratique.

La partie théorétique de la science de la science avait pour principe : *Le moi se fixe lui-même comme déterminé par le non moi.* La partie pratique a un principe inverse : *Le moi se fixe lui-même comme déterminant le non moi.* Fichte, en développant cette dernière proposition, s'efforce de résoudre le problème précédent de la cause du choc contre le moi. Ce choc ne peut être expliqué qu'en parvenant à démontrer que le moi est, à la vérité, déterminé par le non moi, et qu'il devient ainsi une intelligence théorétique ; mais que, de son côté, le moi, comme absolu et pratique, et, par suite, différent du moi intelligent, détermine le non moi, et soutient son indépendance, parce qu'il est lui-même la cause de sa dépendance.

Pour démontrer cela, Fichte développe d'abord avec plus de précision la différence qui existe entre le moi pratique absolu et le moi théorétique intelligent. L'un est libre, infini, indépendant, la seule vraie réalité. L'autre est déterminé par un non moi, en conséquence, fini et dépendant. Mais comment parvenir à réunir ce moi pratique et ce moi intelligent en un seul et même moi, de sorte que le choc postulé ci-dessus semble procéder du moi absolu ? On répond que le moi absolu est réuni au moi intelligent, parce qu'il se comporte envers ce dernier comme la cause envers l'effet. En vertu de l'activité infinie, le moi se détermine d'abord lui-même. Il se détermine en même temps comme un déterminant. Cela suppose qu'il y a un déterminable, lequel puisse être déterminé par ce déterminant. Donc le moi, en se fixant immédiatement comme un déterminant, se fixe dans le même temps et médiatement comme déterminant le déterminable, c'est-à-dire,

qu'il se fixe comme déterminant le non moi. Cette opération médiate du moi est alors l'opération objective. Elle est l'effet de l'opération pure, comme sa cause. La causalité exigée pour réunir le moi infini avec le moi fini serait donc alors réalisée, et de cette manière la possibilité du non moi serait, en général, et primitivement, déduite du moi, en tant que celui-ci est pratique.

Cependant les recherches ne peuvent point encore s'arrêter ici. L'idée de causalité ne se laisse d'abord point fixer sans qu'on fasse voir pourquoi elle doit être fixée dans le moi absolu. Elle ne se laisse ensuite point fixer sans qu'on lui oppose immédiatement quelque chose qui agisse en sens inverse de la cause, ou sur quoi la cause agisse, et qui, par l'action de cette cause, soit déterminé comme son effet. En accordant une causalité au non-moi, on accorde également, dans le même temps, un non moi auquel cette causalité se rapporte. Comment concevoir, en effet, une force, comme cause en action, sans un quelque chose sur quoi l'action s'étende et s'exerce? Au lieu donc que la causalité exigée et admise du moi pratique absolu explique l'association de l'activité pure et de l'activité objective du moi, elle a elle-même besoin d'explication; car elle suppose de nouveau ce qu'elle devrait faire comprendre, que et pourquoi il existe un non moi pour le moi.

Fichte établit ici une distinction subtile, pour se tirer d'embarras. On accorde, dit-il, une activité infinie au moi absolu. Cette activité infinie ne pouvant point être fixée comme causalité, et étant cependant activité, il faut la considérer comme une simple tendance du moi. L'idée de la tendance est l'idée d'une activité qui veut être cause, mais qui ne l'est pas, l'idée d'une cause possible, qui n'est

point une cause réelle. Mais cette tendance du moi, comme telle, a nécessairement une quantité déterminée d'activité. Elle tend à devenir cause, cause réelle; seulement elle ne le devient pas; c'est une tendance infinie; elle n'atteint donc point son but, et elle est par cela même limitée. Si elle n'était pas limitée, elle serait cause, et ne serait plus une simple tendance : ce qui implique contradiction avec ce qui précède. Mais le moi tendant n'est pas limité par lui-même; car il est infini, et il entre aussi dans l'idée de la tendance qu'elle ne fasse que tendre à la causalité. Il ne peut donc pas être sa propre causalité; s'il se limitait lui-même, il ne serait point tendant : cette tendance doit donc être limitée par une force opposée à la force du tendant. Cette force opposée doit également être tendante, c'est-à-dire, qu'elle doit tendre à la causalité. Si elle n'y tendait point, elle n'aurait pas de point de contact avec le moi. En outre, elle ne doit point non plus avoir de causalité propre; car si elle en avait une, elle annihilerait complétement la tendance du moi, en annihilant sa force.

Fichte pense que ces déterminations sont susceptibles d'être appliquées à l'explication complète et définitive de la cause du choc contre le moi. Le moi absolument fixé comme infiniment actif, a donc un penchant à l'activité. Le penchant, en lui-même, n'est autre chose qu'une tendance à devenir cause. Maintenant, le moi s'enfonce dans l'infini avec ce penchant à l'activité, mais il n'atteint jamais son but. Il tend donc à devenir cause; mais il ne le devient jamais. Ne pas pouvoir atteindre le but ici, est une réflexion du penchant à l'activité sur lui-même. En vertu de cette réflexion du penchant à l'activité sur lui-même, parce qu'il ne peut pas atteindre son but, le moi oppose un non moi à sa

propre tendance. De là résulte pour le moi ce qu'on appelle le choc, ou le non-moi.

Une fois le non-moi fixé, le moi s'efforce de se comporter, dans sa tendance vers le non-moi, comme déterminant, par conséquent, d'une manière pratique, et comme causalité. Mais le moi tend toujours aussi à s'opposer au non-moi. Il détermine donc le moi sous ce rapport, et maintient toujours sa tendance en équilibre : il devient lui-même à son tour causalité par rapport au moi : de cette manière naît donc nécessairement le rapport mutuel entre le moi et un monde où le moi paraît d'un côté comme lié, comme dépendant du monde, ou comme intelligence, mais, d'un autre côté, se montre, dans son rapport avec le monde, libre et pratique. Ainsi donc, le moi étant fixé, le monde l'est aussi, comme le monde étant fixé, un moi l'est également. Le monde ne peut exister que pour un moi, dans un moi, et par un moi. Sujet et objet sont absolument inséparables; mais tous deux ne sont que dans le moi. Ce sont, à proprement parler, tous deux qui constituent le moi réel lui-même, qu'on ne peut point concevoir sans eux.

Ici nous voilà au même point où nous étions auparavant. Mais la contre-tendance exige une explication. Qu'a besoin le moi de tendre, si rien ne tend originairement vers lui? Il est actif à l'infini, puisqu'il n'est empêché par rien. Pourquoi veut-il être cause? Il est moi absolu, et, comme tel, il renferme déjà la réalité absolue. Pourquoi a-t-il encore besoin de devenir cause? Enfin, pourquoi ne peut-il satisfaire sa tendance à devenir cause? Ou cela tient au moi, et alors le moi n'est pas, de sa nature, une réalité infinie, et il y a hors de

lui quelque chose qui dépend de lui. Ou cela dépend réellement de quelque chose hors de lui, et alors il arrive précisément le contraire de ce que Fichte voulait prouver. L'explication de la cause du choc contre le moi, de la validité de laquelle dépend celle de la science de la science, est donc subreptice, et ne peut pas se soutenir.

FIN DU TOME SIXIÈME ET DERNIER.

TABLE.

TOME PREMIER.

INTRODUCTION.

TOME DEUXIÈME.

PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE.

SECTION SECONDE. Histoire de la philosophie au seizième siècle.

TOME TROISIÈME.

SECTION TROISIÈME. Histoire de la philosophie au dix-septième siècle.

TOME QUATRIÈME.

TOME CINQUIEME.

SECTION QUATRIÈME. Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle.

TOME SIXIÈME.

SECTION QUATRIÈME. Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle.